



Wir kommentieren

die zwei Welten, Holland – Rom: Verwirrende Meldungen – Zweimal Kirche in der Öffentlichkeit – Warum kein direktes Gespräch? – Rom auf vielen Podien – Als was sprach der Papst? – «Es geht nicht an, zwischen einem mehr oder weniger verbindlichen Podium zu unterscheiden» – Keine Diskussion, aber Prüfung nötig – Das Nein der Fensteransprache abgeschwächt – Zugeständnis für Notsituationen – Was bedeutet heute «unsere lateinische Kirche»? – Der römische Festungskomplex – Die Schranke der Holländer.

Entwicklungshilfe

Neue Phase, neues Engagement: Pearson-Rapport und Konferenz von Montreux – Drei Elemente der Krise – Das Ende der Schlagworte – Das Zeitalter der Fachleute – Strukturelle Änderungen unerwünscht? – Verbundprojekte – Auch die reichen Länder sind entwicklungs-

bedürftig – Ohne öffentliche Meinung sind Fachleute machtlos – Die Rollé der Propheten – Die Menschheit kann nicht warten, sie muß Veränderungen erzwingen – Schöne Sozialtexte haben wir genug – Wer sie anwendet, wird als Kommunist verschrien – Aufgabe und Chancen der Kirchen.

Ideengeschichte

Teilhard de Chardin und Kardinal Newman (3): Sie haben nicht nur Worte gemeinsam, auch in der religiösen Sicht konvergieren sie – Die persönliche Art des Weltverständnisses – Freudige Mitwirkung mit Gottes Vorsehung für die Fortentwicklung der Menschheit – Die Weisheit zu handeln, wie es der mannigfache Lauf der Dinge erfordert – Newmans Versuchung zur Sünde gegen das Licht – Teilhards Gefährdung durch den Pantheismus – Mißverständnisse und Depressionen – «Beten Sie für mich, daß ich nicht verbittert werde».

Gespräch

Von Balthasar antwortet Boros: Erwiderung auf die Fragen zur Theologie der Drei Tage – Karsamstagserfahrung als Passivität? – Läuterung im Fegfeuer als Frucht der Sterbensaktivität – Gottes Schweigen ist von keiner Philosophie zu erhellen – Hat die Sünde den Weltplan Gottes überrundet? – Die Antwort Bonaventuras – Notwendige Pluralität der Theologie – Tuchfühlung der glaubenden Theologen.

Buchbesprechung

Die Zukunft der Religion: Glaube zwischen heute und morgen – Welche Form wird das Heilige in der Gesellschaft annehmen? – Beziehungen zwischen Priestertum und Kultur – Aphorismen priesterlicher Lebenserfahrung – Miteinander sprechen ist besser als schweigen, aber das setzt Achtung vor dem Gesprächspartner voraus. – Daniélou schrieb das Manuskript, bevor er Kardinal wurde.

Bei der heutigen Kommunikationslage

Holland-Rom auf verschiedener Wellenlänge

«In Fragen, die allein durch die Besinnung auf das Evangelium Christi und die vom Heiligen Geist geleitete Tradition der Kirche angegangen werden können, ist auch eine Politik der halb vollendeten Tatsachen schädlich. Die Glaubwürdigkeit der Kirche kann dadurch nicht gewinnen. Die wirklichen Nöte, die unsere Gläubigen heute bedrängen, können nur in der gemeinsamen Bemühung der ganzen Kirche bewältigt werden. Das Drängen nach Eigenwegen einer Teilkirche, das bei der heutigen Kommunikationslage alle anderen Ortskirchen mitberührt und leider oft in extremen Gruppen zu einer überheblichen Rücksichtslosigkeit führt, schadet nicht nur der Einheit der Gesamtkirche, sondern unzähligen Gläubigen in ihrem persönlichen christlichen Leben.»¹

Mit diesen Worten schließt die erste offizielle Stellungnahme eines ausländischen Bischofs und Kardinals zur öffentlichen Zölibatserklärung der holländischen Bischöfe nach der fünften Vollversammlung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirchenprovinz. Daß diese gegen die Beschlüsse (in Wirklichkeit Empfehlungen) des Konzils gerichtete Stellungnahme «nicht zufällig aus Ostdeutschland» stamme, hat die zweite Kardinalsstimme gebührend vermerkt. Aber diese zweite Stimme – diesmal aus dem Westen – schlug ganz andere Töne an. Sie erhob sich nicht aus einer weltpolitisch bedingten

Festungssituation, sondern sie nährte und knüpfte einen innerkirchlichen Festungskomplex: «Geschickte Appelle werden an den Weltepiskopat gerichtet, damit er sich mit den Holländern solidarisiere. Damit sucht man die Autorität des Papstes zu erschüttern und, auf dem Weg der Einkreisung, zu reduzieren, um sie schließlich zu beseitigen.»²

Vergleicht man die beiden Stellungnahmen, so muß man der ersten von Kardinal *Bengsch* zugute halten, daß sie, bei aller Dezidiertheit im Urteil, auf wesentliche Punkte der tatsächlichen Problematik hinweist. Einen derselben möchten wir herausgreifen, wie er im zitierten Schlußsatz anklingt: die (nach *Bengsch* schädliche) Situation, in welche ob dem «Drängen nach Eigenwegen» einer Teilkirche die anderen Ortskirchen, die Gesamtkirche und die einzelnen Gläubigen bei der heutigen Kommunikationslage geraten. Die praktische Frage scheint ja gerade die zu sein, *wie* es zu einer «gemeinsamen Bemühung der ganzen Kirche» kommen soll und *wie* dabei die heutige Lage der Kommunikation realistisch in Rechnung zu ziehen und wirksam auszunützen ist. Eine andere Frage wäre, wie weit ein «Drängen» von Teilen als Anstoß geradezu notwendig ist, damit es zu einem «Bemühen» im Ganzen kommt.

¹ Vollständiger Abdruck der Stellungnahme in: Rheinischer Merkur, Köln, 30. 1. 1970.

² Kardinal Jean Daniélou, Der priesterliche Zölibat, französisch in: La Croix, 25. 1. 1970; italienisch in: Osservatore Romano, 31. 1. 1970 (Vorabend der Fensteransprache des Papstes).

Zwei Welten

Daß die Kommunikation in der Kirche und für die Kirche ein Problem ist, trat auf jeden Fall nicht erst durch die Zölibats-erklärung der Holländer zutage. Die Bischofssynode in Rom hat sich bereits damit beschäftigt, als sie über die «Situation nach der Enzyklika *Humanae vitae*» sprach, also über einen «Anstoß» aus Rom und über «Reaktionen» der nationalen Bischofskonferenzen namens ihrer Teilkirchen. Die Beschwerden über «Verwirrung», die die Äußerungen der einen im Gebiet der andern angerichtet hätten, zeigten, wie ungemütlich Kirchenleitungen sich fühlen, wenn ihre früher geschlossenen und abgeschlossenen Kommunitäten der Zugluft einer nicht nur das «Weltliche», sondern auch das «Kirchliche» einbeziehenden Kommunikation ausgesetzt werden. Dabei wäre gerechterweise zuzugeben, daß nicht nur «progressive» Stimmen auf «konservative» Ohren anstoßerregend wirken, sondern daß das Umgekehrte genau so der Fall ist. Vor allem sollte man die formale Seite unangepaßter Kommunikationsstrukturen nicht mit dem von der Botschaft her inhaltlich notwendigen «Ärgernis des Kreuzes» verwechseln und darauf die Verantwortung für die nicht unternommene Anpassung abwälzen.

Im Fall *Holland-Rom* ist es nun aber besonders deutlich geworden, daß sich zwei Welten verschiedener Kommunikationsauffassung und verschiedener Kommunikationsformen gegenüberstehen. Die Öffentlichkeit und der «einzelne Gläubige» in ihr vernahmen zum Beispiel vom 1. bis 4. Februar über die Massenmedien ungefähr folgende Abfolge von Kurzmeldungen: 1. Der Papst (vom Fenster aus auf den Petersplatz): «Keine Diskussion» über den Zölibat. – 2. Die holländischen Bischöfe: In der Äußerung des Papstes sehen wir «keine Antwort» auf unsere Sorgen. – 3. Der Papst (in einem Schreiben an den Kardinal-Staatssekretär): Die holländischen Wünsche haben mich «gekränkt», ich fordere deren «Revision». – 4. Die holländischen Bischöfe: Wir danken dem Papst für seine «Gesprächsbereitschaft».

Warum kein direktes Gespräch?

Daß hier Ungereimtes Verwirrung stiftet, ist offensichtlich. Aber wird nicht gleichzeitig Verwirrung enthüllt? Was immer auf das Konto der Kürze und Verkürzung in diesen Meldungen geht: der Eindruck, daß hier etwas nicht stimmt, daß die Kommunikation gestört ist, trägt nicht. Und so macht sich der Hörer seinen eigenen Reim, etwa nach folgendem Schema: Warum hat der Papst den angekündigten Besuch des holländischen Kardinals nicht abgewartet? Warum wollte er das direkte Gespräch vermeiden?

Das Typische an diesen Fragen und Reaktionen ist dies, daß sie gar nicht über das gehen, *was* nun der Papst eigentlich gesagt hat, sondern über das *wie*, über sein Vorgehen. So war es in etwa schon bei der Enzyklika *Humanae vitae*. Zum Unterschied von damals, wo man sich noch fragen konnte, wo, mit wem und in welchen Dimensionen der Papst das Gespräch am geeignetsten hätte aufnehmen oder weiterführen sollen, schien es diesmal kein Problem über den präzisen Partner zu geben. Die holländischen Bischöfe hatten, wie Kardinal Bengsch richtig wiedergibt, in ihrem Communiqué vom 19. Januar die «Forderung auf Aufhebung der Zölibatsverpflichtung ... als Anliegen eines Teiles der niederländischen Glaubensgemeinschaft bezeichnet, das sie mit dem Heiligen Vater beraten wollten». Sie, die holländischen Bischöfe, betrachteten sich somit als die berufenen Gesprächspartner mit dem Papst, wobei gleichzeitig der Utrechter Erzbischof und Primas *Alfrink* im Sinne des Wortführers angemeldet wurde. Warum also, so fragt man, erhielten die holländischen Bischöfe ihre Antwort auf Umwegen: erstens (aus dem Fenster heraus) über die (am Sonntagmittag sich einfindende) zufällige Masse aus Römern, Pilgern und Touristen auf dem Petersplatz; zweitens über einen an den Kardinal-Staatssekretär gerichteten «Brief», von dem *nota bene* zunächst Auszüge den Medien und Presseagenturen übergeben wurden, bevor er, vollständig und groß aufgemacht, in der Ausgabe vom Mittwoch, 4. Februar, im «*Osservatore Romano*» erschien?

Die Antwort auf diese Frage klingt zunächst einfach: So wie die holländischen Bischöfe ihre Erklärung der Öffentlichkeit übergaben, ohne auch nur einen Tag zwecks vorausgehender Übersendung nach Rom zuzuwarten, so wählte auch der Papst den Weg in die Öffentlichkeit. In Wirklichkeit ist die Sache nicht so einfach. Die beiden Seiten beschritten nicht denselben Weg.

Die holländischen Bischöfe, die sich, nicht ohne klare Begründung am Pastoralkonzil, ihre Stellungnahme zur Zölibatsfrage vorbehalten und an den Abstimmungen nicht teilgenommen hatten, formulierten ihre Meinungsäußerung *direkt* in der zur öffentlichen Kommunikation bestimmten Form eines «Communiqué». Mit anderen Worten: sie «kommunizierten» ohne Unterscheidung zwischen der Welt und ihrem Land oder zwischen Welt und Kirche mit der einen und einzigen universellen Öffentlichkeit.³

Rom auf vielen Podien

Ganz anders Rom. Hier scheint es fast so viele Wege der «Veröffentlichung» zu geben, wie die Bauten des Vatikans Türen haben. Aber längst nicht alles, was hier «herauskommt», darf man auf das Konto der Kirchenleitung buchen, auch wenn solche, die sich für eingeweiht halten, hinter jedem Kurialen eine «Gruppe» und schließlich in allem «die Kurie» sehen. Trotzdem ist es begreiflich, daß in Zeiten der Spannung jede Stimme registriert und jedes «Sprachrohr» auf seine Tonlage abgehört wird. Nach der Erklärung der holländischen Bischöfe variierte diese merklich, je nachdem in welchem «Organ» etwas vernehmlich gemacht, auf welcher Klaviatur gespielt oder nicht gespielt wurde.

Da gab es das schwere Geschütz, das der Mann auffuhr, der gleichzeitig Chefredakteur des «*Osservatore della Domenica*» und Vize-Chefredakteur des «*Osservatore Romano*» (verantwortlich für die italienische Ausgabe) ist. Federico Alessandrini, der noch vor weniger als einem Jahr in einer sehr beachteten Artikelserie der vatikanischen Tageszeitung den starken und lebendigen Glauben der Holländer als die «Hauptsache» hervorgehoben hatte, feuerte jetzt plötzlich aus seiner keineswegs «autorisierten», aber breitere Massen erreichenden Wochenend-Kanone so knallige Schlagworte wie «Schisma» usw. ab.

Und da gab es die verletzenden Schläge und schneidenden Hiebe im offiziös-diplomatischen Fechtling: ausgerechnet am kritischen «Vorabend» und nach Tagen diskreten Schweigens ließ man im «*Osservatore Romano*» auf spektakulärem Platz Kardinal *Daniélou* auftreten und seine kurz zuvor auf heimatischem Podium erhobenen Kassandrarufer durch den zentralen Lautsprecher wiederholen.⁴

Und schließlich gab es die Äußerungen des Papstes selbst. Sie hoben sich von den andern dadurch ab, daß sie weder offene Angriffe noch versteckte Verdächtigungen enthielten: so bewegt der Papst sich zeigte, er beschuldigte niemanden. Aber auch diese Äußerungen waren ihrer zwei: sie variierten nicht

³ Vom Communiqué der Bischöfe deutlich unterschieden, erschien dann freilich noch ein «Kommentar», der spezifischer auf die holländische Situation und Mentalität einging und entsprechend konkreter gefaßt war. Er wurde gemeinsam von den beiden Sekretariaten der Bischofskonferenz und des Pastoralkonzils herausgegeben. Von diesem längeren Text, der nicht so schnell in Übersetzungen zur Verfügung stand, kamen verschiedene Zitate und zusammenfassende Meldungen in die Auslandspresse, die dann nicht mehr so einheitlich wirkten (vgl. dazu am Schluß: Die Schranke der Sprache).

⁴ Vgl. Anmerkung 2. Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß «Radio Vaticana» außer Betracht geblieben ist. Es verdient aber zusätzlich vermerkt zu werden, daß der «*Osservatore Romano*» im Gegensatz zum Vatikanischen Rundfunk nicht einmal nachrichtlich die Stellungnahme der Niederländischen Bischofskonferenz bekannt machte, so wie er seinen Lesern auch keinerlei Information über das Pastoralkonzil bot, sondern darauf nur mit der nachträglichen Veröffentlichung des päpstlichen Warnbriefes vom 24. Dezember reagierte, an dessen Vorberatung Kardinal *Daniélou*, *nota bene*, ebenfalls beteiligt war.

nur nach Rahmen und Gestalt, sondern, bei näherem Zusehen, auch im Inhalt.

«Dialog vom Fenster aus»

Die erste Äußerung des Papstes, die für die Öffentlichkeit die eigentliche Sensation darstellte, reichte sich ein in das, was der Papst seinen allsonntäglichen «Dialogo dalla finestra» nennt. Es handelt sich um eine kurze Einleitung und Aufforderung zum Gebet, für welche der Papst in der Regel einen schlichten und herzlichen Ton anschlägt und damit in die Nachfolge von Johannes XXIII. tritt, der diese volkstümlichen Ansprachen «vom Fenster aus» begründet hat. «Dialog» nannte Paul VI. diese Form von Äußerung noch kürzlich, als er sie damit begann, sich «neugierig und väterlich» darnach zu erkundigen, ob es wirklich so viele Grippekranke in Rom gebe, wie er gehört habe. Die «Antwort» konnte er in diesem Fall an den «Lücken» in der Menge sehen. Im übrigen kann man im Gebet der Leute, das seiner Ansprache folgt, die für ein «Gespräch» vorausgesetzte andere Stimme hören.

Diesen Rahmen also benützte der Papst zu seiner grundsätzlichen und pauschalen Erklärung zum heiligen Zölibat der Priester: Er ist ein «Hauptgesetz unserer lateinischen Kirche; man kann ihn weder aufgeben noch zur Diskussion stellen». Der Satz erschien tags darauf, leicht akzentuiert («non si può ... discutere»), als Titel- und Schlagzeile auf der ersten Seite des «Osservatore Romano». Der Zufall wollte es, daß dieser Absage an das «Diskutieren» in derselben Nummer auf der dritten Seite ein groß aufgemachter Nachruf auf eine Jahressammlung des «Dialogs aus dem Fenster» folgte. Der Leser wurde dadurch um so mehr in die Lage versetzt, sich über die Benützung dieses für den Papst sonst sozusagen intimen Rahmens für eine schwerwiegende, von aller Welt erwartete Erklärung Gedanken zu machen.

Nicht genug damit: die Zeitung ließ unmittelbar auf den Wortlaut der Fensteransprache eine Erklärung des vatikanischen Pressesprechers *Fausto Vallainc* folgen. Sie antwortete auf die Frage von Journalisten, ob der Papst vom Fenster aus nicht eher als «Bischof von Rom» denn als «universaler Pontifex» gesprochen habe. Die Erklärung lehnte die «Zuflucht zu solch unmöglichen Unterscheidungen» ab, wie es auch *nicht angehe*, «zwischen einem mehr oder weniger verbindlichen Podium (wörtlich «Stuhl») zu unterscheiden, um nach eigenem Geschmack das Gewicht einer päpstlichen Intervention zu beurteilen und, in diesem Fall, einen Ausweg zu suchen zum Trost derer, die für die Abschaffung des obligatorischen Priesterzölibats eintreten».

Als was sprach der Papst?

In Konsequenz dieser Erklärung verkündete eine römische Zeitung, der Papst spreche nun «auch vom Fenster aus (ex cathedra)», und prompt las man anderswo zur Frage, wie der Papst gesprochen habe: «als Oberhaupt, also ex cathedra».

Nun gibt es keinen Unsinn, der heute nicht mit Windeseile um die Welt ginge. Aber warum Unsinn? Wenn es, wie Vallainc sagt, «nicht angeht», daß Journalisten «unterscheiden», kann man es ihnen nicht verübeln, daß sie auch kirchlich-theologische Fachausdrücke am falschen Ort anwenden.

Dabei lag die Frage, «als was» Paul VI. gesprochen habe, nicht nur vom Rahmen, sondern auch vom Wortlaut und von der Sache her nahe. Paul VI. sprach nämlich ausdrücklich von einem «Hauptgesetz unserer lateinischen Kirche». Das ist sachlich exakt, insofern die gesetzliche Verbindung von Priestertum und Zölibat dem Orient, auch dessen mit Rom unierten Kirchen, fremd ist. Paul VI. sprach somit von der Sache her gerade nicht als «Oberster Pontifex der Gesamtkirche», sondern, nach der noch immer zur Geltung gebrachten Titelreihe,⁵ als «Patriarch des Abendlandes».

Doch was heißt das heute «Abendland», und was heißt das «unsere lateinische Kirche»? Welcher Wirklichkeit entspricht es, wenn der Papst selber italienisch spricht und die Liturgie allenthalben in den je verschiedenen Sprachen gefeiert wird? Wie weit und wie lange lassen sich

«neue» Völker und Kontinente auf die abendländische Tradition verpflichten? Das sind alles Fragen, die nicht von heute datieren, die schon am Konzil sehr bewußt waren und nun in einer Frage der Disziplin virulent werden. Weil es sich um eine Frage der Disziplin und nicht der Lehre handelt, und weil nicht die gesamte Kirche visiert ist, fällt eine Entscheidung «ex cathedra», so wie dieser Ausdruck (aus der altchristlichen Symbolik des Bischofsstuhles) vom Ersten Vatikanum einschränkend für feierliche Definitionen gebraucht wird, zum vornherein außer Betracht. Im Gegensatz zu «*Humanae vitae*» hat denn auch niemand die Frage nach der «Unfehlbarkeit» gestellt. Engagiert ist in Sachen Disziplin hingegen nach demselben Ersten Vatikanum der Jurisdiktionsprimat. Praktisch wollten die Journalisten wissen, wie weit sich der Papst schon festgelegt habe: War das, was er vom Fenster aus sagte, sein «letztes Wort»? Es war es nicht.

Der Brief an den Staatssekretär

Die zweite Äußerung des Papstes hatte die Gestalt eines Briefes. Bei einem Brief fragt man nach Absender und Adressat und nach der Beziehung, die zwischen beiden herrscht.

Der Adressat dieses Briefes war Kardinal *Villot* in seiner Eigenschaft als Staatssekretär, dem heute im Rahmen der Kurie eine Koordinierungsfunktion der verschiedenen Ämter zukommt. Er arbeitet bekanntlich unter einem Dach mit dem Papst und hat grundsätzlich jeden Tag bei ihm Zutritt. Sieht man nun zu, was der Papst an diesen Adressaten schreibt, so findet man ein doppeltes. Einerseits gibt er ihm einen amtlichen Auftrag zu Händen der Bischöfe und Bischofskonferenzen: sie sollen Einheit und Treue zu den «heiligen Gesetzen» der Kirche wahren und ihren Priestern das nahe Interesse des Papstes an ihren Bemühungen in der Seelsorge und ihren verschiedenen Problemen bekunden. Andererseits wird Paul VI. sehr persönlich, «öffnet sein Herz», enthüllt seine Gefühle von «tiefem Schmerz» und ruft den «Herrn Kardinal» zum Zeugen an: er wisse, welche «Zuneigung» er zu den Holländern habe, er wisse auch, was er alles getan habe, um ihrer Stellungnahme zum Zölibat «vorzubeugen».

Dies ist es, was der Papst seinem unmittelbaren Adressaten zu sagen hat. Hätte hierfür nicht ein internes «Billet» ins untere Stockwerk genügt, wenn schon an einem Schriftstück gelegen war? Doch all dies war nur «Rahmen» für des Papstes öffentliche und nunmehr ausführliche Erklärung, deren Adressaten nirgends genannt, die aber offenbar wiederum mit dem Begriff «unsere abendländische Kirche» umschrieben sind. Da aber im ersten Satz die «in diesen Tagen in Holland veröffentlichten Erklärungen zum kirchlichen Zölibat» als Anlaß zum ganzen Schreiben erscheinen, ist der Brief doch wohl in erster Linie im Sinne einer Stellungnahme zu diesen Erklärungen zu lesen.

Die Antwort ist zunächst ein hartes *Nein*: keine grundsätzliche Änderung des Zölibatsgesetzes, und deshalb erstens positiv: «Die Übertragung des «göttlichen Dienstes am Wort, am Glauben und an den Sakramenten» kommt einzig für Priester in Frage, die «ihren Pflichten treu bleiben»; zweitens negativ: Keine Ausübung des Priesteramtes durch solche, die «die Hand an den Pflug gelegt und darnach wieder zurückgeschaut haben». Diese klare Entscheidung sei, so wird betont, nach «reiflicher Prüfung» erfolgt.

Diesem «Nein» steht aber ein «Möglicherweise» gegenüber. So verklausuliert es ist, so ernste Bedenken der Papst auch dagegen anmeldet: über einen Punkt ist die Prüfung nicht abgeschlossen, sie muß vielmehr erst noch richtig einsetzen, und zwar durch die «Brüder im Bischofsamt», nicht zuletzt wohl durch jene, von denen erwähnt wird, daß sie «mit großem Nachdruck» diesen Punkt zu ihrem Begehren gemacht hätten: die Zulassung verheirateter Männer «vorgerückten Alters» zum Priesteramt.

Eine verlässliche Antwort?

Die Tatsache, daß diese «Eventualität» vom Papst «trotz allem» ins Auge gefaßt wird, ist das eigentliche und einzige *Neue* in dieser Verlautbarung gegenüber früheren päpstlichen Äußerungen. Es wird allerdings gerade *nicht* im Sinne einer die Holländer betreffenden Antwort mitgeteilt, weil dort die vom Papst angeführte Situation eines «extremen Priester-mangels» nicht besteht, genauer gesagt *noch nicht* besteht. Und in diesem Wort ist wohl die mögliche Umkehrung des Satzes

⁵ So nach wie vor im «Annuario Pontificio 1970».

enthalten, dann nämlich, wenn sich die prospektive Sicht durchsetzt, wie sie die Holländer – etwa im Hinblick auf den schon jetzt bedenklich werdenden Altersaufbau im Klerus – vertreten. Insofern es damit aber um eine Beurteilung von Situationen geht ist auch die Diskussion nicht auszuschließen. Der Hinweis auf die noch nötige «Prüfung» schließt diese ohnehin ein.

So fragt man sich also am Ende, wie weit die Stimme des Briefschreibers die Stimme vom Fenster nicht nur präzisiert, sondern auch korrigiert hat. Für die Öffentlichkeit und die mit ihr befaßten «Publizisten» wird das Sprechen des Papstes und seiner Kurie von den verschiedenen Podien zum Problem. Gerade weil nun eben doch «unterschieden» und «beurteilt» werden muß, wird das Interesse von der Bedeutung der verschiedenen Wege von Veröffentlichung und von deren Vergleich, deren Übereinstimmung oder Differenzen manchmal so absorbiert, daß die Sache selber, der Inhalt, an die zweite, dritte oder letzte Stelle rückt.

Es gehört geradezu zur Kunst eines «Vatikanisten» (so nennt man die am Vatikan akkreditierten Korrespondenten), aus dem «Konzert» solcher Äußerungen die möglicherweise derzeit überwiegende Tendenz einer Regierungsabsicht gegenüber anderen herauszufinden und so hinter die eigentliche «Politik» zu kommen. Im Zusammenhang mit dem Papstbrief zum Zölibat hat J. Nobécourt in «Le Monde» ein Meisterstück innerkurialer und außerkurialer Strukturanalyse geliefert.

Aber was aus all dem ans Licht kommt, ist doch dies: daß der Vatikan und mit ihm die bischöfliche Kollegialität eine Welt für sich sind. In dieser Welt herrscht gegenüber der Öffentlichkeit noch immer der Hof- und Kabinettsstil mit seinen gewundenen Formen, seinen verhüllten Andeutungen und seinen indirekten Wegen. Mag der Papst in etwa durch die kategorische Form seiner Erklärungen daraus ausgebrochen sein, die Tatsache der verschiedenen Podien, von denen aus er spricht oder sprechen läßt, ist nicht wegzudisputieren. Für den heutigen Menschen, der das aufrechte, direkte und sachliche Gespräch sucht, wirkt solches Reden, wie die Schweizer sagen, «doppelbödig» (von zwei Böden), und das heißt dann bald einmal: nicht ganz verläßlich.

Auf jeden Fall beweist das Echo auf den Papstbrief in den Niederlanden, daß man dort nicht weiß, woran man ist. Während die Erklärung der holländischen Bischöfe die Einheit ihrer Kirche im Auge hatte, indem sie der abweichenden Minderheit Rechnung trug, aber die Situation nach dem Pastorkonzil als solche vor Augen stellte und somit die Wirklichkeit zur Basis der Einheit machte, ist durch die päpstlichen Äußerungen ein neuer Streit um deren Interpretation entstanden, der vom Siegesgeheul der «Confrontatie» bis

zur Resignation und möglichen Rebellion der entgegengesetzten Gruppen geht. Von Holland aus gesehen wird man daher sagen müssen, daß die römischen Wege der Veröffentlichung nicht von Gutem waren. Wenn sie das Ziel hatten, eine Diskussion zu beenden, so kann man schon jetzt behaupten, daß dieses Ziel verfehlt wurde.

Die Schranke der Holländer

Soll man nun daraus schließen, daß einer an die «heutige Kommunikationslage» angepaßten holländischen Kirche eine daran unangepaßte Romkirche gegenüber steht? So einfach ist es auch wieder nicht. Denn auch die Holländer haben ihre Kommunikationsschwierigkeiten. Sie stammen von ihrer exklusiven Sprache, die sie nur noch mit den Flamen teilen. Die Überwindung dieser Schranke zur Welt ist gerade im kirchlichen Raum noch kaum mit genügender Energie angegangen worden. Die Praxis des Pastorkonzils ist dafür ein sprechendes Beispiel. Für die 60 ausländischen Journalisten gibt es dort keine Simultananlage und auch die offiziellen Vertreter von anderssprachigen Teilkirchen haben trotz lebenswürdiger freiwilliger Übersetzer Mühe, mitzukommen. Nicht umsonst war an der letzten Vollversammlung außer der flämischen Bischofskonferenz nur noch die deutsche (durch Weihbischof *Jacoby*) vertreten. Der Nachteil, der daraus entsteht, daß die übrigen Teilkirchen wie auch Rom nicht aus direkter Anschauung heraus informiert werden, ist eklatant. Nicht zuletzt aber fehlt es an rascher Übersetzung der Dokumente. Die viel kritisierten «Rapporte» sind nach wie vor nur auf holländisch zugänglich und wurden auch, mit Ausnahme einiger Auszüge, nur auf holländisch nach Rom gebracht. Daß diese Schranke zunächst auch eine Chance war, zum Eigenen zu kommen, hat die Urgeschichte des Holländischen Katechismus allerdings auch gezeigt. Aber ihr weiterer Verlauf mit all den Mißverständnissen brachte nicht weniger das Risiko zutage, das solche Isolierung mit sich bringt. Dieses Risiko umfaßt heute auch das Pastorkonzil und die ganze holländische Kirche. Aber es wird nur richtig gewertet, wenn man sieht, aus welcher einzigartig intensiven Kommunikation mit der Öffentlichkeit des eigenen Landes es stammt. Das Mißverhältnis zwischen dieser Kommunikation und der mit der vielfältig anderssprachigen Welt und Weltkirche zu überwinden, steht heute als durchaus bewußte Aufgabe vor den Verantwortlichen der holländischen Kirche. Wird sie gelöst, wird es auch für die anderen Teilkirchen und die Gesamtkirche leichter, die Chance zu erkennen, die in einer Nachahmung der holländischen Kommunikation mit der Öffentlichkeit liegt.

Ludwig Kaufmann

WENDEPUNKT IN DER ENTWICKLUNGSHILFE?

Zur Weltkonferenz in Montreux

Zwei Ereignisse charakterisieren den Übergang in die siebziger Jahre. Sie sind weniger schreiend als viele Schlagzeilen zur Jahreswende und doch von unerhörter Tragweite, falls die vorgetragenen Ideen ins Bewußtsein weiter Kreise dringen und konkret Gestalt annehmen.

Anfangs November 1969 erschien, auf Veranlassung des Präsidenten der Weltbank *Robert S. McNamara*, der «Pearson-Rapport», ein Studienbericht hervorragender, international bekannter Fachleute aus sieben Industrie- und Entwicklungsländern.¹ Das Ziel dieses Expertenteams, mit dem ehemaligen kanadischen Premierminister an der Spitze, bestand darin, gemeinsam die Auswirkungen der zwanzigjährigen Entwicklungshilfe zu studieren, die Resultate abzuschätzen, die Fehler aufzudecken und eine Strategie vorzuschlagen, welche in Zukunft zu schnellerem Fortschritt führen könnte.

Ende Januar 1970 fand in *Montreux* eine Weltkonferenz über die ökonomische Hilfe an Entwicklungsprojekten statt. Organisiert vom Öku-

menischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf, beschäftigte sich diese Tagung von zirka hundert Vertretern (zur Hälfte aus Entwicklungsländern) mit grundsätzlichen und praktischen Fragen der kirchlichen und ökumenischen Entwicklungshilfe. Sie nahm damit eines der Hauptthemen der Vierten Vollversammlung von Uppsala 1968 auf, welche den Anregungen der Konferenz «Kirche und Gesellschaft» 1966 und des Berichtes der Sitzung von SODEPAX² in Beirut 1968 folgte.

Eine Krisenphase beginnt

Stehen wir tatsächlich an einem Wendepunkt? Nach der Meinung der Fachleute sind wir heute in eine Krisenphase der Entwicklungshilfe eingetreten.

▷ «Im gegenwärtigen Zeitpunkt stellt sich die Frage, ob die reichen und entwickelten Länder ihre Anstrengungen zur Hilfe an den Entwicklungsländern fortsetzen oder ob sie es zu-

lassen werden, daß sich die schon bestehende Struktur für die Zusammenarbeit in der Entwicklungshilfe verschlechtert und zugrunde geht. Die Anzeichen sind nicht ermutigend. In den letzten Jahren dieses Jahrzehnts ist das Volumen der öffentlichen Auslandhilfe stationär geblieben. Zu keinem Zeitpunkt im Laufe dieser Periode ist es dem Wachstumstempo des Nationalprodukts in den reichen Ländern gefolgt. Tatsächlich nimmt die Beteiligung der Vereinigten Staaten ab, welche bei weitem am meisten Hilfsgelder beschaffen. In diesem und in manchem andern Land haben wir ein Klima der Ernüchterung festgestellt» (P. R. S. 20).³ Wenn auch, besonders im Verlauf der letzten Jahre, die privaten Investitionen und Handelsdarlehen stark angestiegen sind, wird dadurch der Rückgang an öffentlicher Hilfe – außer in wenigen Industrieländern – nicht ausgeglichen.

▷ Darüber hinaus liegt eine schwere Schuldenlast auf den Entwicklungsländern.

«Wenn der Betrag der neuen Darlehen auf demselben Niveau wie 1965–67 liegt, ohne Änderung in ihrer Zusammensetzung, ... dann wird 1977 der Betrag der Schuldentrückzahlung denjenigen der neuen Darlehen um vieles übersteigen, außer in Südamerika und im Mittleren Orient, wo er ungefähr dem ersteren gleichkommt» (P. R. S. 111).

Mit andern Worten, wenn die Bedingungen der Darlehen in den nächsten Jahren gleich bleiben, wird ein großer Nettobetrag (nach Abzug der Schuldentrückzahlung) von den Entwicklungsländern in die Industrieländer zurückfließen. Die Entwicklungshilfe würde zur Selbsthilfe der Reichen.

▷ Auch auf sozialem Gebiet wird die Krisensituation immer sichtbarer. Das Problem der Bevölkerungsexplosion und der Arbeitslosigkeit, um nur zwei Beispiele zu nennen, wird in den nächsten Jahren immer komplexer, und es scheint immer aussichtsloser, einen Ausweg aus dem Engpaß der demographischen Entwicklung zu finden, falls nicht in diesen Jahren mit aller Energie und Weitsicht Gegenmaßnahmen getroffen werden.

Infolge der Verbesserung des Gesundheitsdienstes ist die Bevölkerung in einem noch 1951 ungeahnten Maße angewachsen; auch wenn sich das mittlere Wachstum seit Mitte der sechziger Jahre auf durchschnittlich 2,5 % pro Jahr stabilisiert hat und sich in den folgenden Jahrzehnten noch beachtlich verringert, so wird sich dennoch die Bevölkerung der Entwicklungsländer vor Ende des Jahrhunderts verdoppelt haben. «Das rasche Bevölkerungswachstum verschlimmert das Problem der Arbeitslosigkeit, welches schon schwierig ist. In vielen Entwicklungsländern, wenn nicht in deren Mehrzahl, wird die Arbeitslosigkeit eines der Hauptprobleme und eines der größten Hindernisse für die Entwicklung. Die Tatsache, daß es nicht gelungen ist, genügend Arbeitsplätze zu schaffen, bedeutet den unheilvollsten Mißerfolg der Entwicklung» (P. R. S. 90).

«Nicht nur in den Industrieländern verschlechtert sich das Klima. Auch auf seiten der Entwicklungsländer stellt man Zeichen der Frustration und Ungeduld fest. – Unsere Reisen und Studien haben uns überzeugt, daß wir an einem Wendepunkt angelangt sind. Auf allen Seiten stellen wir Müdigkeit und eine Suche nach neuen Konzeptionen fest» (P. R. S. 21).

Das Zeitalter der Fachleute – auch in der Entwicklungshilfe

Angesichts der Vielschichtigkeit der Gesichtspunkte und Probleme, welche die Entwicklungshilfe auf wirtschaftlicher, sozialer und humanitärer Ebene mit sich bringt, und belehrt durch die mannigfachen Erfahrungen der vergangenen zwei Jahrzehnte, kann man sich nicht mehr mit sporadischen Hilfsaktionen begnügen. Sie überzeugen die Beteiligten in den Industrieländern immer weniger und haben oft eine gegenteilige Wirkung ausgelöst. Was nützt es, den Bau eines Aluminium-Werkes in einem Entwicklungsland zu unterstützen, in welchem zur Hauptsache Landwirtschaft betrieben wird und der notwendige qualifizierte einheimische Arbeiterstab fehlt? Billige Arbeitskräfte werden für den Bau in die Stadt geholt, welche sich nach der Fertigstellung arbeitslos in den Elendsvierteln ansiedeln.

E. Hamilton, der verantwortliche Sekretär des «Pearson-Rapportes», betonte in seiner Rede in Montreux die Notwendigkeit ernstern, mühsamen Studiums: «Meint man es ernst (mit der Entwicklungshilfe) ..., muß man den oft verwirrenden Dschungel aus wirtschaftlichen Daten, Kriterien und Werturteilen betreten.»⁴

Ende der Schlagworte

Wenn es aber tatsächlich so ist, daß nur ein entschlossenes Hineinarbeiten in den «Dschungel des Fachwissens» eine substantielle Entwicklungshilfe ermöglicht, dann wäre es an der Zeit, den Katalog von Schlagworten, die noch in vielen Kreisen gang und gäbe sind, raschestens auf die Seite zu schaffen. «So wie wir uns hinaufgearbeitet haben (d. h. meist: unsere Vorfahren), so sollen's auch die «Schwarzen» tun!» – Oder (was gerade das Gegenteil zur Voraussetzung hat): «Die Unterentwickelten sind zu nichts fähig; wie sollen wir da ihre Eigenständigkeit anerkennen können? Kaum sind die Weißen außer Landes, beginnt der Krieg, siehe Kongo, Nigeria usw.» – Ja, selbst sogenannte «theologische» Argumente werden ins Feld geführt, Gott habe schließlich die Menschen in ihrer Verschiedenheit, als arme und reiche, geschaffen.

Auf diese Schlagworte braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden, obschon sie tiefer in der Mentalität vieler Leute herumspuken, als man gemeinhin glaubt.

Gewichtig werden die Schwierigkeiten, wenn man sich mit den Fragen im Interesse der Sache auseinandersetzt. Bringen die Wirkungen der geleisteten Hilfe nicht eher Enttäuschung (auch auf seiten der Entwicklungsländer) als Aufmunterung zu neuem, wirksamerem Helfen mit sich? Welche Strukturänderungen in den Entwicklungs- und Industrieländern sind notwendig zum Aufbau eines partnerschaftlichen Verhältnisses? Müssen wir nicht zuerst unsere eigenen Probleme lösen, bevor wir (vielleicht in einer neuen Form von Kolonialismus?) das Elend und die Ungerechtigkeit anderswo bekämpfen?

Eine neue Strategie wird nötig

Nach Ansicht vieler Fachleute sind ein Hauptgrund der Enttäuschung die falschen Konzeptionen und utopischen Hoffnungen auf eine «plötzliche Entwicklung» gewesen, während man hätte wissen müssen, daß die Entwicklung ein Prozeß auf lange Dauer ist (P. R. S. 20). Ein Nachlassen der Anstrengungen hingegen hätte innert kürzester Zeit katastrophale Folgen. Heute nach zwanzigjähriger Erfahrung ist es möglich, eine «Strategie» der Entwicklungshilfe auszuarbeiten, die in ihrer globalen Ausrichtung auf die lokalen Verhältnisse angepaßt werden kann. Dabei soll letzte Entscheidungsgewalt in den Händen der lokalen Instanzen liegen, was in den Entwicklungsländern ein eigenes Kader von Fachleuten und Politikern voraussetzt. Dieses Kader wächst jedoch heran und ist einer der ermutigendsten Faktoren in der heutigen Entwicklung. Freilich ist es angewiesen auf die Beratung internationaler Kommissionen und aktiver, partnerschaftlicher Unterstützung von seiten der Industrieländer.

Strukturelle Änderungen unerwünscht?

«Daß strukturelle Wandlungen erforderlich, ja Voraussetzung von Entwicklung in jedem Sinn sind», gründet u. a. darin, daß «die Not eines großen Teils der Menschheit nicht nur die Folge eines einfachen Mangels an Lebensmitteln, Kapital, fachlichem Wissen, technischer Ausstattung ist, auch nicht an bestimmten menschlichen Eigenschaften wie Initiative, Unternehmergeist, Organisationsgeschick; Unterentwicklung ist vor allem eine Folge unangemessener gesellschaftlicher Strukturen in den betroffenen Ländern, in den Industrieländern und in der Weltgemeinschaft.»⁵

Was der westdeutsche Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit Dr. *E. Eppler* in seinem Referat in Montreux einleitend klarstellte, sei ergänzt durch zwei der wirtschaftspolitischen Empfehlungen, welche der «Pearson-Rapport» macht:

– «Die Industrieländer sollten so schnell als möglich die indirekten Steuern und Einfuhrtaxen aufheben für Produkte, welche aus den Entwicklungsländern kommen, für sie von besonderem Interesse sind und auf keine Konkurrenz im Industrieland stoßen.»

– «Die Industrieländer sollten vor Ende 1970 ein allgemeines Präferenzsystem ohne Gegenseitigkeit festlegen, welches Fertigfabrikate und halbfertige Artikel betrifft» (P. R. S. 138).

Daß die Verwirklichung solcher Empfehlungen strukturelle Wandlungen in den Industrieländern voraussetzt, läßt sich leicht voraussehen und wird, falls sie realisiert werden sollten, auf enorme Schwierigkeiten stoßen. Auch in den Entwicklungsländern sind die Probleme struktureller Änderungen äußerst komplex. Einerseits darf die Entwicklungshilfe nicht in eine neue Art von Kolonialismus ausarten (indem z. B. das «Geber»-Land seine politischen Auffassungen dem betreffenden Entwicklungsland aufoktroiert); andererseits darf sie nicht sozialstrukturelle Wandlungen scheuen, die ein größeres Maß an sozialer Gerechtigkeit anzielen. So erweist sich eine sogenannte «Verbundstrategie» (Dr. Eppler) als zukunftsverheißend, wonach aktive Minderheiten (Initiativgruppen) in den Entwicklungsländern angesprochen und in die Lage versetzt werden sollen, eigene Vorstellungen zu realisieren. Die äußere Form des Projekts, seine technischen und ökonomischen Bedingungen, ist dabei zweitrangig; das Projekt folgt dem Menschen.

Ein Beispiel: Eine kleine Gruppe initiativer Bauern, die durch eine Naturkatastrophe auf Jahre hinaus geschädigt wurden, findet einen Partner eines Industrielandes, der die Führung und Verantwortung für ein Wiederaufbau-Projekt übernimmt. Mit neuen Mitteln und Methoden (neuartige Samen, Maschinen usw.) wird die Agrarstruktur reformiert. Nach einer gewissen Zeit wird eine verarbeitende Fabrik erstellt, was die Ansiedelung größerer Menschengruppen und die dazu notwendigen Verwaltungsorgane zur Folge hat. Verkehrslinien müssen erstellt, Schulen gebaut werden.

Auf diese Weise scheint es möglich, von punktuellen Projekten wegzukommen und «Verbundprojekte» zu verwirklichen, welche auch den sozialstrukturellen Gesichtspunkt miteinbeziehen.

Soziale Gerechtigkeit, das Maß der Entwicklung

Müssen wir nicht zuerst unsere eigenen Probleme lösen, bevor wir das Elend und die Ungerechtigkeit anderswo bekämpfen? Diese Frage ist berechtigt, falls sie nicht ein Alibi für jegliches Engagement ist, und wurde an der Konferenz von Montreux auch von Vertretern der Entwicklungsländer gestellt. Die Aufgabe zur sozialen Gerechtigkeit beginnt nicht im Ausland. «Nur dann, wenn soziale Gerechtigkeit die Politik der Wohlfahrtsstaaten durchzieht, ist zu hoffen, daß die Bewegung für eine «Wohlfahrtswelt» auf Gleichheit ausgerichtet ist. Sonst nicht. Darum muß die Konzeption «der einen Welt», die das ökonomische Entwicklungsdenken weitgehend geprägt hat, auf dem Fundament der sozialen Gerechtigkeit errichtet werden, und zwar auf nationaler wie auf internationaler Ebene und nicht auf dem aufgeklärten Eigeninteresse der herrschenden Staatengruppe.»⁶

Die Anerkennung jedoch, daß auch in den entwickelten Ländern schwierige soziale Probleme herrschen (z. B. die Rassenfrage in den USA, die Mai-Ereignisse 1968 in Frankreich, und – wir brauchen nicht weit zu suchen – die Fremdarbeiterfrage in der Schweiz), bringt den geographischen Begriff und das rein wirtschaftliche Verständnis von «Entwicklung» zum Wanken.

Die reichen sind auch Entwicklungsländer

«Denn von der Betrachtung der Qualität der sozialen Umwelt bis zur Betrachtung der Qualität der Lebensbedingungen, ein Begriff, der nicht nur meßbare wirtschaftliche und soziale «Güter» beinhaltet, sondern ebenso die relationale, sozialpsychologische und geistige Welt des Individuums und der Gruppe, ist nur ein kleiner Schritt. Schließt man diese komplexeren Phänomene in die «Entwicklungszwecke» ein, so wird deutlich, daß Entwicklung nicht identisch ist mit mehr Reichtum, weder im materiellen

(marxistisch-technischen) noch im sozialen (humanistischen) Sinn. So betrachtet ist Entwicklung nicht mehr nur Beschäftigung der armen Länder: die Faustregel der UN, bei unterentwickelten Ländern handle es sich um jene, deren Pro-Kopf-Einkommen unter 200 Dollars liegt, gilt als absolutes Mißverständnis des Problems; die reichen Länder gelten als ebenso entwicklungsbedürftig wie die armen. Um einige wenige konkrete Beispiele zu nennen: Hinsichtlich der Ehrfurcht vor den Alten und der Fürsorge für sie, des Bewußtseins, einer größeren Gruppe als der Kernfamilie zuzugehören und ihr verpflichtet zu sein, der Bejahung des Numinosen und der Fülle subtiler zwischenmenschlicher Beziehungen, die nicht durch den Geldverkehr begründet werden, besitzen die armen Länder einen Reichtum, den die reichen längst vergeudet haben.»⁷

Sobald also «Entwicklung» in einem umfassenden Sinn verstanden wird, wonach die Integration und Befreiung des Menschen ebenso betont wird wie wirtschaftliche und soziale Leistungen, muß man sich fragen, wer eigentlich «entwicklungsbedürftig» ist und ob nicht auch eine «Entwicklungshilfe» von seiten der sogenannten Entwicklungsländer an die Industrienationen zu geschehen hat. Von hier aus gesehen, gründet echte Entwicklungshilfe auf Gegenseitigkeit; es handelt sich im tiefen Sinn wirklich um «Partners in Development», wie der englische Titel des «Pearson-Rapportes» lautet.

Kleinkariert geht es nicht mehr

Im übrigen sind uns in den vergangenen Jahren die Probleme und Hoffnungen der andern Länder durch die Kommunikationsmittel und die internationalen Kontakte immer näher gerückt. Eine «Isolationpolitik in unserer Mentalität» ließe sich nur von einem kleinkarierten Standpunkt aus vertreten. Was Teilhard de Chardin «Totalisation»⁸ nannte, beginnt sich allmählich abzuzeichnen. «Das Interesse, welches für die Bedürfnisse der andern, ärmeren Staaten bekundet wird, ist der Ausdruck eines neuen und fundamentalen Empfindens der modernen Zeit – die Bewußterwerden der Tatsache, daß die Welt ein Dorf ist, daß wir einer Weltgemeinschaft angehören» (P. R. S. 26).

Diese Aussage ist unbestreitbar, doch häufen sich die Schwierigkeiten, und die Aussicht, eine allgemeine Theorie von «echter Entwicklung» zu finden, wird immer kleiner.⁹ Gleichwohl braucht es hochausgebildete und erfahrene Fachleute, Expertenteams, welche für das praktische Tun eine Strategie und Kriterien ausarbeiten. Bloße Appelle zur Entwicklungshilfe genügen heute nicht mehr.

Ohne Propheten geht es nicht

Doch bleiben die besten Fachleute und die entschlossenste Regierung in Sachen Entwicklungshilfe machtlos, wenn sie nicht getragen werden von der öffentlichen Meinung und der Zusammenarbeit mit den verantwortlichen Instanzen im wirtschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Bereich.

Ist es nicht die Aufgabe des «Propheten», die Menschen aufzurufen, im Jetzt zu handeln? Ohne Verzögerung und mit ganzem Einsatz? Denn die gegenwärtige Lage der Menschheit ist bedrückend.

«Nach der Erklärung der Konferenz von Beirut sind achtzig Prozent der Hilfsmittel der Welt in den Händen von zwanzig Prozent der Bewohner konzentriert, und während ein kleiner Teil der Menschheit reich ist und immer reicher wird, plagt sich die Menschheit auf verschiedenen Stufen der Armut, ohne große Hoffnung, in den nächsten Jahrzehnten ihr erbärmliches Loß verbessern zu können.»¹⁰

Die Dringlichkeit, mit der Dom *Helder Camara* als «Anwalt der Dritten Welt» an das Gewissen der Reichen appelliert, findet sich auch in der Stellungnahme vieler Experten, die als eine wesentliche Grundlage der Diskussion über Entwicklungshilfe die Anerkennung des Zeitdruckes nennen, unter dem wir handeln müssen.

«Wir können neue Institutionen und Verhaltensweisen heute nicht mehr nach alten Zeitmaßen «wachsen lassen», wie uns so oft empfohlen wird.

Wir stehen unter dem Zeitdruck der Geburtenüberschüsse, der schnellen Verstärkung, der steigenden Erwartungen. Die Menschheit kann nicht warten, sie muß oft Veränderungen erzwingen.»⁵

Daß das «prophetische Wort» äußerst notwendig ist, ergibt sich auch aus der weitverbreiteten Ratlosigkeit in den reichen Ländern. «Unsere Schwierigkeiten zu wählen (auf dem Hintergrund der enormen Kenntnisse), hat wohl unser Empfinden so gestört, daß wir nun von einer Art moralischer Blindheit gegenüber der Lage der wirklich Benachteiligten geschlagen sind.»⁴

Primat des Handelns auch für die Kirche

Eine große Zahl von wertvollen kirchlichen Dokumenten liegt vor; «so kann man sagen, daß wir Christen in den nächsten Jahren wahrhaftig keine neuen Sozialtexte brauchen. Unser Problem heute ist die Anwendung dieser schönen Theorien», sagte Dom Helder Camara.¹⁰

In diesem Zusammenhang muß gefragt werden, *welchen konkreten Fortschritt die Konferenz von Montreux mit sich gebracht hat*. Abgesehen von den vielfältigen persönlichen Kontakten zwischen den Teilnehmern, was – wie bei manchem Kongreß – zur Entkrampfung der gegenseitigen Fronten beitrug, sind besonders drei «Resultate» erreicht worden:

- ▷ ein vertieftes Verständnis von Entwicklungshilfe, die in erster Linie die Verwirklichung von Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit anzielt (was Eigenständigkeit und wirtschaftliches Wachstum des Partners einschließt);
- ▷ die Schaffung einer Kommission für die Beteiligung der Kirchen an den Entwicklungsprogrammen, bestehend aus 20 bis 25 Mitgliedern (etwa zur Hälfte aus den Entwicklungsländern), welche Fachleute in den verschiedenen Bereichen der Entwicklung sind oder schon am Einsatz der Kirchen in diesem Gebiet teilgenommen haben. Ihre Aufgabe besteht in der Koordination der Ideen und Aktivitäten des ÖRK bezüglich der Entwicklungshilfe, um einen wirksameren und beweglicheren Einsatz zu gewährleisten;
- ▷ die Öffnung eines Weltentwicklungsfonds, der ein Anfangskapital von 10 Millionen Dollars haben soll. Die Mitgliedkirchen werden gebeten, von 1971 an mindestens 2% von ihrem gesamten Einkommen für diesen Fond zur Verfügung zu stellen.

Diese Konferenz, die vorwiegend von pragmatischer Zielsetzung bestimmt war, ist auch von katholischer Seite mit Interesse verfolgt worden. Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht in Zukunft mit aller Entschiedenheit auf gemeinsamer, evangelisch-katholischer Ebene vorangegangen werden muß. Die Dringlichkeit des Problems und die Gemeinsamkeit der Verpflichtung zum Handeln lassen keine Zersplitterung des Einsatzes mehr zu.

In diesem Sinn ist die Schweizerische Tagung der christlichen Kirchen für Entwicklungshilfe, welche im Herbst 1970 stattfinden wird, nur zu begrüßen. Da jedoch Konferenzen nur Anstoß, aber keinen Ersatz für wirksame Zusammenarbeit bieten können, ist zu überlegen, ob nicht in absehbarer Zeit ein schweizerisches ökumenisches Sozialinstitut gegründet werden sollte, welches, in Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen und ausländischen Instituten, gründliche Information und anregende Orientierung bezüglich der drängenden sozialen Fragen (u. a. der Entwicklungshilfe) zu beschaffen hätte.

Aufgaben und Chancen der Kirchen

Eine ausführliche Darlegung kann hier nicht gegeben werden; wenn trotzdem ein Versuch gemacht wird, so kann es sich nur um wenige Hinweise handeln. Nach Ansicht Dr. Eppers haben die Kirchen und die kirchlich getragenen Werke Chancen, welche Regierungen und selbst den internationalen Organisationen nicht gegeben sind. Er denkt dabei u. a. an eine von den Kirchen zu schaffende unabhängige internationale Studienstelle, ausgestattet mit besten wissenschaftlichen Experten, welche exemplarische und nüchterne Studien auszuarbeiten hätten, um die Möglichkeiten und Hindernisse sozialstruktureller Veränderungen jenseits pauschaler Systematik ausfindig zu machen.

«Solche Studien können nur von Instanzen durchgeführt werden, denen man glaubt, daß es ihnen um die Sache und nicht um die Bestätigung vorgefaßter Dogmen geht. Auf diesem Weg könnte auch die Entwicklungspolitik nationaler Regierungen und internationaler Organisationen aus Distanz gründlich, dauerhaft und vor allem nach klaren sozialen Maßstäben examiniert werden.»⁶

Der «Pearson-Rapport» nennt als wesentlichen Beitrag der Wohltätigkeitsorganisationen und Kirchen u. a. den Einsatz im Schulwesen (insbesondere Berufsschulen), das große Korps von freiwilligen Helfern¹¹, die Bildung der öffentlichen Meinung in den Industrieländern und ein weitsichtigeres Verständnis von Entwicklungshilfe.

Es wurde schon vieles geleistet. Doch die Aufgaben sind größer. Werden sich die christlichen Kirchen aller Konfessionen zur entschlossenen koordinierten Aktion für die Entwicklungshilfe zusammenfinden?

Georges Enderle, Lyon

Anmerkungen:

¹ Die englische Originalausgabe lautet «Partners in Development – Report of the Commission on International Development (Pearson Report), Praeger Publishers Inc., New York 1969, 399 pp; die französische Übersetzung: «Vers un action commune pour le développement du Tiers Monde» – (le Rapport Pearson). Die deutsche Übersetzung soll im Februar im Molden-Verlag, Wien, erscheinen.

² SODEPAX: Kommission für die Gesellschaft, die Entwicklung und den Frieden, gebildet aus Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche.

³ Die Zitate des «Pearson-Rapportes» (P. R.) erfolgen nach der französischen Ausgabe und sind vom Verfasser übersetzt.

⁴ Auszug aus der Rede von Edward K. Hamilton, gehalten am 27. 1. 70 in Montreux.

⁵ Auszug aus der Rede von Dr. E. Eppler, gehalten am 28. 1. 70 in Montreux.

⁶ Auszug aus der Rede von S. L. Parmar, Professor für Ökonomie in Allahabad (Indien), und Präsident der Arbeitskommission für die Abteilung «Kirche und Gesellschaft» des ÖRK.

⁷ Auszug aus der Zusammenfassung des Situationsberichtes Nr. 1 über «Die Entwicklungsdiskussion», welcher als Grundlage einer Arbeitsgruppe in Montreux diente.

⁸ Im Gegensatz zur Sozialisation (die sich auch im Tierbereich findet) ist die Totalisation nur im Bereich der «Noosphäre» möglich. Sie meint den Sachverhalt, daß sich die Menschheit auf Grund des reflexiven Bewußtseins und der geographischen Geschlossenheit der Erde (die auch durch die Weltraumflüge nicht «gesprengt» werden wird) immer mehr auf sich selbst zusammenschließt, m. a. W. die Sozialisation im Stadium der Kompression.

⁹ «Wie groß immer das Maß an Expansion sein wird, eines scheint klar zu sein, daß eine allgemeine Entwicklungstheorie, falls sie überhaupt erstellt werden kann, Daten, Methoden und die Fähigkeiten einer Zusammenschau erfordert, Fähigkeiten, die weder existieren noch in den nächsten Dekaden vorhanden sein werden» (E. Hamilton).

¹⁰ Auszug aus der Rede von Dom Helder Camara, Erzbischof von Recife, Brasilien, gehalten am 28. 1. 70 in Montreux.

¹¹ «Im Jahre 1968 haben zirka 25 000 Menschen aus reichen Ländern freiwillig in Ländern von geringerem Einkommen gearbeitet. Diese Zahl hat sich innerhalb von sechs Jahren verfünffacht und stellt heute einen Viertel der Gesamtzahl des Personals für technische Hilfe dar, welches im Ausland im Rahmen der öffentlichen Programme Dienst leistet.»

David J. und Schmalz F.

Neuerscheinung

Wie unauflöslich ist die Ehe?

Eine internationale Dokumentation über ein brennendes Problem

Der Band bietet eine Sammlung von Artikeln aus Zeitschriften Europas und Amerikas als wissenschaftliche Grundlage einer möglichst breiten und sachgerechten Diskussion. Nicht nur die exegetischen und dogmatischen, sondern auch die drängenden seelsorgerlichen Fragen werden mutig und höchst aufgeschlossen behandelt.

350 Seiten, Preis DM 20,—

PATTLACH-VERLAG D-8750 ASCHAFFENBURG

TEILHARD DE CHARDIN UND KARDINAL NEWMAN (3)

Newman und Teilhard de Chardin haben auch mehrere religiöse Sichten gemeinsam:

Mit Newman hat Teilhard de Chardin das gemeinsam, was Newman Egotismus nennt. Darunter versteht Newman den Grundsatz, daß Darlegungen gegenüber andern von den eigenen Erfahrungen auszugehen haben.

Das Wort Egotismus ist eine Übersetzung des griechischen Wortes Philautia, das eigentlich Liebe zum eigenen Selbst heißt. Aristoteles legt dem richtig «eingestellten», dem guten Menschen die Pflicht auf, über seine eigenen Erfahrungen Aussagen zu machen, um so andere zu fördern. In diesem Sinne schreibt er in der von Newman so hoch geschätzten Nikomachischen Ethik: «Der Gute, der richtig Eingestellte, hat aus sich selbst ein Philautos zu sein. Tut er so das Rechte, so hat er selbst davon Gewinn und fördert auch die Mitmenschen.»³²

Was Newman Egotismus nennt, liegt bei Teilhard de Chardin zum Beispiel schon vor, wenn er am 29. 3. 1917 seiner Base Margarita schreibt, seine Aufgabe für den Rest seines Lebens bestehe darin, seine Art Mystik in sich zu entwickeln und sie gleichzeitig so ansteckend wie möglich zu machen.

«Ich möchte mich», sagt Teilhard de Chardin ein andermal, «darauf beschränken, ganz einfach meine persönliche Art des Weltverständnisses, zu der ich nach und nach hingeführt worden bin, darzulegen; sozusagen die Entwicklungsphasen einer persönlichen Erfahrung berichtend darzustellen, selbst davon überzeugt, dieses Verfahren werde auch überzeugender sein, da ich (sicher) war, in meinem tiefsten Innern gewisse dem menschlichen Wesen entsprechende und somit eine universale Bedeutung besitzende Züge erkannt zu haben.»³³

Um das gleiche geht es, wenn er in einem Schreiben vom 13. 4. 1940 von sich selbst bekennt: «Es ist für mich praktisch unmöglich, in irgendeiner Weise ich selbst zu sein, ohne mich dadurch ipso facto zum Zentrum eines Einflusses zu machen, der sich in Richtungen bewegt, die beunruhigen»; «was man in meiner Haltung ... als Hartnäckigkeit oder Anmaßung betrachten könnte, ist ganz einfach die Auswirkung meiner Unfähigkeit, mein Entzücken nicht nach außen ausbrechen zu lassen.»³⁴

Wenn er bei diesen seinen Ansätzen als Hauptziel verfolgt, die Schranke einzureißen, «die seit 400 Jahren unaufhörlich zwischen Vernunft und Glaube aufgerichtet worden ist», so bezeugt er von sich inhaltlich dasselbe wie Kardinal Newman.³⁵

Mitwirkung des Menschen mit Gottes Vorsehung

Eine Zentralidee Teilhard de Chardins ist, wie bekannt, das Mitwirken der Gläubigen innerhalb der Fortentwicklung der Menschheit nach dem Plan Gottes. Diese Idee spielt bei Newman eine ungleich größere Rolle, als man dieser von vornherein beizumessen geneigt ist. In ihrem Sinn zitiert Newman durch mehrere Jahrzehnte hin immer eine Stelle aus dem Propheten Habakuk (Hab 2, 1). Als Beispiel sei der Abschnitt aus der Predigt vom 4. 12. 1831 angeführt, in der er den Theologen erklärt, die Anpassung an die Denk-, Sprech- und Vorstellungsweise des Zeitalters entspreche dem Plan Gottes, dem sie sich nicht widersetzen dürfen. Er schreibt:

«Die Theologen dieser Art (die nicht mitgehen) werden nicht nur allzu sicher wegen ihrer Kenntnis der Wege Gottes, sondern rechthaberisch in ihrer allzu großen Sicherheit. Sie dulden keinen Widerspruch gegen ihre Ansichten und klammern sich im allgemeinen fest gerade an die Punkte, die ganz besonders von ihnen selbst erdacht sind. Sie vergessen, daß alle Menschen bestenfalls Lehrlinge in der Schule der göttlichen Wahrheit sind, daß sie selbst immer Lernende sein sollten und daß sie von der Wahrheit ihres Bekenntnisses überzeugt sein könnten, ohne darum in den Einzelheiten religiöser Ansichten eine ähnliche Sicherheit zu haben. Sie

Erster Teil siehe Nr. 1, S. 4 ff., 2. Teil Nr. 2, S. 5 ff.

sehen es als einen viel bequemeren Standpunkt, als viel angenehmer für die Trägheit der menschlichen Natur an, das Suchen aufzugeben und zu glauben, sie hätten nichts mehr zu finden.

Ein echter Glaube ist immer rege und wach, mit offenen Augen und Ohren für die Winke des göttlichen Willens, mag er durch die Natur oder die Gnade sprechen. «Auf meine Warte will ich mich stellen und meinen Fuß auf die Feste setzen; ich will umschaun, um zu sehen, was er mir sagen wird und was ich antworten soll, wenn ich getadelt werde» (Hab 2, 1). Dies ist jener Glaube, aus dem (wie der Prophet fortfährt) «der Gerechte leben wird.»³⁶

«Wenn der Sachverhalt so liegt, darf ihm der Christ nicht Widerstand leisten, damit er nicht etwa als Auführer gegen Gott erfunden werde ... Im Gegenteil, er muß alles als Gabe Gottes hinnehmen, an seinen Grundsätzen festhalten und darf sie nicht aufgeben, weil der äußere Schein im Augenblick gegen sie spricht, sondern muß glauben, daß schließlich alle Dinge wieder ins Geleise kommen. Andererseits darf er nicht aufhören, Gott zu bitten und sich selbst zu bemühen: um die Gesinnung eines klar denkenden Geistes, um die Fähigkeit, die Wahrheit vom Irrtum zu scheiden und die Geister zu prüfen, um die Neigung, sich Gottes Weisung zu unterwerfen, und um die Weisheit, zu handeln, wie es der mannigfache Lauf der Dinge erfordert; und mit einem Wort, um einen Anteil an jenem Geist, der auf dem großen Apostel Paulus ruhte ...»

«Nehmen wir uns in acht vor Unzufriedenheit in irgendeiner Form; und da wir hören müssen, was in der Welt vor sich geht, wollen wir uns dabei vor allen unbeherrschten, lieblosen Gefühlen gegen jene hüten, die anders denken oder uns widerstehen.»³⁷

Das Mitwirken mit Gott soll in Freude geschehen. Zuweilen wird behauptet, das Wort vom freudigen Mitwirken mit Gott sei eine Entdeckung unserer Tage und in auszeichnender Weise eine Lehre von Teilhard de Chardin.

In Wahrheit findet sich die erste moderne Formulierung dieser Lehre gerade bei Newman, und zwar in der «Grammatik der Zustimmung», also in jenem Werk, das er im Alter von siebenzig Jahren vollendete.

«Wie die Struktur des Universums zu uns spricht von dem, der es schuf, so sind die Gesetze des Geistes der Ausdruck nicht bloßer feststehender Ordnung, sondern seines Willens. Ich würde durch sie selbst dann gebunden sein, wenn sie nicht seine Gesetze wären. Aber da es nun gerade eine ihrer Funktionen ist, mir von ihm zu erzählen, so werfen sie dadurch einen Widerschein auf sich selbst, und ich setze an die Stelle der Resignation in mein Schicksal – eine freudige Mitwirkung an einer allwaltenden Vorsehung. Wir können solche Schwierigkeiten, wie sie in unserer geistigen Konstitution und in der Wechselwirkung unserer Fähigkeiten vorliegen, gern willkommen heißen, wenn wir nur zu spüren vermögen, daß er sie uns gab, und er sie für uns lenken und wenden kann. Wir können sie ruhig nehmen, wie sie sind, und sie gebrauchen, wie wir sie vorfinden. Er ist es, der uns alles Wissen lehrt; und der Weg, auf dem wir es erwerben, ist sein Weg. Er ändert diesen Weg je nach dem Gegenstandsbereich. Aber ob er uns bei unseren einzelnen Bestrebungen den Weg der Beobachtung vorgesetzt hat oder den des Experiments, der Spekulation oder der Forschung, der Demonstration oder der Wahrscheinlichkeit; ob wir das System des Universums erforschen oder die Elemente der Materie und des Lebens oder die Geschichte der menschlichen Gesellschaft und vergangener Zeiten – wenn wir nur den Weg einschlagen, der unserem Gegenstandsbereich entspricht, dann haben wir seinen Segen auf uns und werden wohl – neben überreicher Materie zur Bildung einer Meinung – auch in gehörigem Maß Material für Beweis und Zustimmung finden.»³⁸

Gemeinsame innere Prüfungen

Newman und Teilhard de Chardin machten schwere religiöse Krisen durch. Newman erlebte sie im Sommer 1830 als eine «Versuchung zur Sünde gegen das Licht»,³⁹ als eine Versuchung, sich von der Behandlung aktueller theologischer Fragen, die er als seine Sendung erkannt hatte, zurückzuziehen und so etwas wie ein Privatphilosoph zu werden. Der Blick auf seine bisherigen Freunde trug, wie er in der Predigt «Der persönliche Einfluß als ein Mittel zur Verbreitung des Glaubens» chiffriert darlegt, nicht wenig zur Überwindung der Versuchung bei. Dieser Versuchung vom Jahre 1830 war

im Jahre 1826 eine Versuchung zum Rationalismus vorangegangen. Der Tod seiner Schwester und eine schwere Krankheit halfen ihm, wie er selbst bezeugt, darüber hinweg.

Teilhard de Chardins Versuchung war eine Versuchung zum Pantheismus. Sie fällt in die Jahre 1926 bis 1929. Im Rückblick auf die überwundene Versuchung schrieb Teilhard de Chardin am 15. 4. 1929 an Leontine Zanta: «Diesen Winter habe ich eine ziemlich heftige kirchenfeindliche, um nicht zu sagen christentumsfeindliche Krise durchgemacht. Doch jetzt geht dieses Aufbegehren in einer großzügigeren und friedvolleren Gesinnung auf. Da nun einmal meine einzige Richtschnur des Wertens und des Verhaltens immer mehr auf folgendes hinausläuft: «An den Geist glauben», wäre es doch wohl ungerrecht, ausgerechnet die Kirche als das einzige Ding in der Welt anzusehen, das keinen hätte. Ich meine fast, daß die Quelle für die meisten unserer Schwächen darin zu suchen ist, daß wir weder bis zum Ende noch in genügender Breite «glauben»: Eine Sekunde zu früh aufhören zu glauben oder an ein zu geringes Gut glauben, kann hinreichen, das ganze Gebäude, das wir errichten, zu zerstören.»⁴⁰ «Ich hoffe, mit Hilfe Gottes und meiner Freunde ohne Schaden den Wendepunkt des letzten Jahres überschritten zu haben, der ohne Zweifel den kritischen Punkt in meinem Geistes- und Gefühlsleben darstellt» (23. 8. 1929).⁴¹

Wie Newman seiner Versuchung zur Sünde gegen das Licht nach seinem eigenen Geständnis mit Hilfe seiner Freunde Herr wurde, so erklärt auch Teilhard de Chardin, mit Hilfe Gottes und seiner Freunde über die Krisis hinausgekommen zu sein, in die er geraten war.

Beide leiden unter den Mißverständnissen, denen ihre Ideen begegnen, und unter Depressionen. Bekannt ist die Jeremias-Klage Newmans um das Jahr 1860, die er als Mann, also zu einer Zeit anstimmt, da er den Höhepunkt seines Lebens überschritten hat. Gleich Newman litt auch Teilhard de Chardin an schweren Angstzuständen. Darauf weist Jean Onimus mit Berufung auf P. Leroy, einen Freund Teilhard de Chardins, hin: «Wie oft fanden wir ihn, wenn wir freundschaftlich mit ihm sprachen, niedergeschlagen, fast entmutigt! Schon 1939 litt er an Angstkrisen, die sich einige Jahre später noch verschlimmerten; manchmal verlor er jeden Wagemut. Während dieser Epoche wurde er häufig von Weinkrämpfen übermannt. Man hätte glauben können, er sei der Verzweiflung zum Opfer gefallen.»⁴²

Cuénot erzählt: Als er sich in New York zum letztenmal in seinem Leben verabschiedete, sagte er zu ihm: Beten Sie für mich, daß ich nicht verbittert werde.⁴³

Phänomenologischer Ansatz

Mit Boekraad und Walgrave weist Edward Sillem⁴⁴ in einer längeren Ausführung auf die Vertrautheit Newmans mit der Methode der Phänomenologie hin. Mit noch mehr Recht kann man das auch von Teilhard de Chardin sagen; mit mehr Recht deshalb, weil er einem seiner Hauptwerke den Titel «Das Phänomen Mensch» gibt. Dazu schreibt er: «Um das Buch, das ich hier vorlege, richtig zu verstehen, darf man es nicht lesen, als wäre es ein metaphysisches Werk, und noch weniger wie eine Art theologischer Abhandlung, sondern einzig und allein als naturwissenschaftliche Arbeit. Schon die Wahl des Titels weist darauf hin. Nichts als das Phänomen. Aber auch das ganze Phänomen.»⁴⁵ «Man darf daher auf diesen Seiten», so erklärt er weiter, «keine Erklärung, sondern nur eine Einführung zu einer Erklärung der Welt suchen. Ich habe nichts anderes versucht als dies: rings um den Menschen als Mittelpunkt eine zusammenhängende Ordnung zwischen dem Folgenden und dem Vorausgehenden festzulegen – nicht ein System ontologischer und kausaler Beziehungen zwischen Elementen des Universums aufzudecken, sondern ein auf Erfahrung gegründetes Gesetz, das nach rückwärts und vorwärts anwendbar ist ...»⁴⁶ Wenn er vom Phänomen «Mensch»

spricht, meint er damit «die Erfahrungstatsache des Auftretens des Reflexions- und Denkvermögens in unserem Universum».⁴⁷ Gelegentlich bezeichnet er seine naturwissenschaftlichen Studien als eine «Art Phänomenologie oder verallgemeinerte Physik».⁴⁸ Teilhard de Chardin erklärt jedoch ausdrücklich: «Meine Phänomenologie ist nicht die Husserls und Merleau-Pontys.»⁴⁹

Zum Schluß sei noch auf einige Zeilen Newmans hingewiesen, die man, irgendwo an passender Stelle in die Werke Teilhard de Chardins eingebaut, in keiner Weise als Störung empfinden würde – etwas von Teilhard de Chardins Vision du Passé schwingt darin mit. Die Sätze finden sich zudem in der Predigt «Der Stand der Unschuld», die Newman am 11. 2. 1838 hielt. Da finden sich folgende Worte: «Obwohl Gott die Vergangenheit (des Paradieses) nicht zurückbringt, so entfalten sich doch die Pläne seiner Vorsehung in einer steten und gleichmäßigen Weise, wie Kreise um einen Mittelpunkt: das größere künftige Gut ist zwar nicht das Gleiche wie das vergangene, aber nichtsdestoweniger ihm ähnlich, wie die Substanz ihrer Idee. Im Vergangenen sehen wir die Zukunft gleichsam in Miniatur und in Umrissen. Wie kann es denn anders sein, da wir sehen, daß alles Gute nur Abbild und Schatten Gottes, des Gebers, ist, und alles einander gleicht, weil es ihm gleicht. Daher wird das Paradies, obwohl längst vergangen, uns immer wieder in Erinnerung gerufen durch die Art und Weise, wie Gott unausgesetzt mit uns verfährt, nicht nur um uns durch die Vergangenheit zu unterweisen, sondern unvermeidlich, wenn ich so sagen darf, wegen der Ähnlichkeit der Umstände, in denen die eine Gnade Gottes gegenüber der anderen erscheint: der erste Zustand Adams gegenüber dem Gesetz, das Gesetz gegenüber dem Evangelium, das Evangelium gegenüber der Ruhe nach dem Tod und dieser Zustand gegenüber dem Himmel.»⁵⁰ *Dr. Franz Michel Willam, Andelsbuch*

Anmerkungen

³² Aristoteles, Nikomachische Ethik IX, 1169a, 12.

³³ Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, 346 und n. 71: Mon Univers, S. 1; Comment je crois, Vorwort. Die gleiche Stellungnahme bei seinem Freund Auguste Valensin: Autour de ma Foi, Vorwort (1948).

³⁴ Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, 343.

³⁵ Ebd. 347.

³⁶ John Henry Newman, Pfarr- und Volkspredigten, übers. von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1951, Bd. III/122–123.

³⁷ Ebd. III, 124–125.

³⁸ John Henry Kardinal, Entwurf einer Zustimmungslehre, übers. von Theodor Haecker. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1961, Bd. VII, 246/247.

³⁹ Willam, Kardinal Newmans Versuchung zur Sünde gegen das Licht. Geist und Leben, 1969/2, 49–63.

⁴⁰ Pierre Teilhard de Chardin, Briefe an Leontine Zanta, eingeleitet von Robert Garric und Henri de Lubac. Herder-Bücherei, Bd. 282, 1968, 91.

⁴¹ Emile Rideau, Teilhard de Chardin – Ja oder nein? Verlag Ars sacra, München 1968, 275 n. 11.

⁴² Jean Onimus, Teilhard de Chardin. Verlag Herold, Wien 1966, 62 – Pierre Leroy SJ, Das Ja zur Erde, 7, 24, 35.

⁴³ Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin, Leben und Werk, 645.

⁴⁴ Edward Sillem, The Philosophical Notebook of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory, Volume I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy. Nauwelaerts Publishing House, Louvain/Belgium 1969, 127–139; daselbst verwiesen auf: J. H. Walgrave OP, Newman's beschrijving en verantwoording van het werkelijke Denken in «Tijdschrift voor Philosophie», 1939, vol. I, pp. 541–555 und A. J. Boekraad, The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman, pp. 138–140.

⁴⁵ Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 13, zit. bei Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, 101.

⁴⁶ Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, 102.

⁴⁷ Ebd. 103 n. 11. – ⁴⁸ Ebd. 251 n. 49. – ⁴⁹ Ebd. 251 n. 50.

⁵⁰ Newman, Pfarr- und Volkspredigten, Weingarten-Ausgabe, Bd. V, 121/122.

Von Balthasar antwortet Boros

Ladislav Boros habe ich herzlich zu danken für seine so liebevolle und im ganzen so zustimmende Besprechung¹ meines Beitrags zu *«Mysterium Salutis»* III/2 (als Sonderdruck: *«Theologie der Drei Tage»*, Benziger, Einsiedeln 1969); er hat mir für das hastig geschriebene Stück (mit dem ich für einen ausfallenden Mitarbeiter rasch in die Lücke springen mußte) manches Lorbeerblatt zuviel zugesteckt; aber solche Gegenstände kann man schwer zurückerstatten, es sei denn im Versuch eines redlichen Dialogs, zu dem mir der Rezensent in Gestalt von drei Hauptfragen (nebst einigen andern) Gelegenheit bietet. Weil diese Fragen tiefverborgene Glaubensgeheimnisse betreffen, kann eine Antwort darauf nur die Gestalt eines Versuches haben; es muß in dem ganzen Gebiet vorsichtig und leise geredet werden. Und doch sind diese Geheimnisse die zentralen unserer christlichen Religion: das Tragen der Weltsünde durch den Gottmenschen am Kreuz, die Solidarität mit den in der Sünde Gestorbenen und ihre Heraufführung aus dem (geistigen) Abgrund durch die Auferstehung von den Toten. Die drei Fragen, die L. Boros angesichts meines Deutungsversuchs dieses dreigliedrigen Zentralereignisses der Welterlösung stellt, hängen miteinander zusammen, sie sollen deshalb auch aus einem einheitlichen Gesichtswinkel beantwortet werden.

Kann man Christi *«Gang zu den Toten»* (seine Karsamstagerfahrung) wirklich als *«Passivität»* bezeichnen, oder ist nicht gerade der Tod als *«Augenblick des Übergangs»* ein *«Moment höchstmöglicher Aktivität»*, so lautet die erste Frage, die einen Lieblingsgedanken des Rezensenten anklingen läßt. Kann das Karsamstagerlebnis als die (rein passive) Kontemplation der *«abstrahierten Sünde an sich»* verstanden werden, da diese in einer Seinsphilosophie doch wesentlich als ein Ausfall von Wirklichkeit, eine Privation zu deuten ist? So die dritte Frage. Die zweite greift weiter aus: Kann man die Menschwerdung Gottes so eindeutig auf das Kreuz und die Karsamstagerfahrung hin auslegen, ohne das skotistische Motiv, daß Menschwerdung Gottes vor allem den Schöpfungsplan Gottes vollendet und auch ohne Sündenfall erfolgt wäre, zu unterschätzen? Man könnte, die Intention der Frage vielleicht ein wenig forciierend, sogar formulieren: *Rückt mit einer solchen Betonung des Erlösungsleidens nicht das schlimme Tun des Menschen in den Mittelpunkt und macht das Heilshandeln Gottes von sich abhängig, statt daß umgekehrt (theozentrisch, nicht anthropozentrisch) der souveräne Gnadenplan Gottes alles, auch die menschliche Abirrung umschließt?*

Wir wollen von außen her beginnen: Zu unterscheiden sind der Akt des Sterbens und der Zustand des Totseins. Dafür, daß der Akt des Sterbens ein zusammenfassender Höhepunkt der menschlichen Aktivität sei, kann vieles sprechen, und der Gedanke – auf den ich in der *«Theologie der Drei Tage»* nicht eingegangen bin – ließe sich mit dem dort Gesagten durchaus in Einklang bringen. Aber dieser Akt mag so intensiv sein, wie man will, er ist, auch als Entscheidung, nur als Akt der Übergabe in die Hände des richtend-begnadenden Gottes zu denken – diese Selbstübergabe fällt notwendig mit der höchsten *«option»* (vgl. Blondel: *L'Action*) zusammen – und daraus resultiert dann, was die katholische Theologie als den Zustand des Fegfeuers postuliert: daß Gott selbst in seinem richtenden Heilshandeln den sich ihm ausliefernden Menschen für die letzte Gemeinschaft mit ihm zubereitet. Wer sich zu Gott entschließt, der nimmt (*«aktiv»*) alle Konsequenzen in Kauf, die Gott aus diesem Entschluß ziehen wird und die viel weitergehen können – ja müssen! – als der Sich-anheimstellende voraussehen kann. So betrachtet ist die Läuterung im *«Fegfeuer»* tatsächlich *«passiv»* (im Sinne von nicht mehr *«verdienstlich»*), und diese Passivität ist Intention, Fortsetzung und Frucht der von L. Boros herausgestellten Sterbensaktivität.

Aber können wir in unserer konkreten Weltordnung von *«Fegfeuer»* (als Gerichtsdimension) reden, ohne die Christo-

logie (so wie wir sie konkret kennen) vorauszusetzen? Woher käme sonst den sterbenden Sündern die Gnade, sich in einem umgreifenden Freiheitsakt zu Gott zu entscheiden? Und ist es nicht das Grundgesetz der Existenz Christi (und in seiner Gnade und Nachfolge dann auch der christlichen Existenzen im Glauben), daß sich alle aktive Entscheidung zu Gott, sogar alles selbstverantwortliche Handeln immer schon in einer Übergabe an den größeren Willen des Vaters vollzieht, dessen freie Lenkung jeweils weiterführen kann, als der Entschlossene voraussah? Das *Fiat Marias* kann als Beispiel stehen: sie sagt dem Engel Ja, ohne zu wissen, daß sie wird unter dem Kreuz ihres Sohnes stehen müssen, aber dennoch schrankenlos, ohne eine solche Überforderung (einen solchen *«Mißbrauch»* durch Gott) auszuschließen. Bei Christus ist das Moment der Überforderung und damit des Leidens in der Selbstübergabe (*«nicht mein Wille geschehe, sondern der deine»*) das stellvertretende Hineinnehmen des Nichtwollens der Sünder und ihres prinzipiellen Grenzensetzens in seine selbige Selbstübergabe an Gott (zuhöchst im trinitarischen Austausch des dreipersonalen Lebens); diese Belastung kennzeichnet durchgehend die erlösende Passion. Deutlicher: das soteriologische Moment in der Passion liegt wesentlich darin, daß die Aktion der Selbstübergabe des Sohnes an den Vater im Heiligen Geist innerlich mündet in die Erfahrung des bloßen – eigentlich gewaltsamen, daher überfordernden – Genommenwerdens des Sohnes durch den Vater und *«Geführtwerdens wohin du nicht willst»* (Jo 21, 18). Anders würde der Sohn in seiner Selbstentscheidung alles allein leisten, das Werk wäre gar nicht mehr trinitarisch; es wäre schließlich nicht mehr der *«große Gerichtstag des Herrn»* (des Vaters), der auch am Kreuz (wie ebenfalls in der Eucharistie) der letztlich-aktiv Handelnde bleibt.

Von hier können wir es wagen, auf die dritte Frage wenigstens versuchsweise einzutreten, obschon sie an die geheimsten, verborgensten Mysterien der Offenbarung rührt; Gott schweigt ja am Karsamstag. Zunächst: die Solidarisierung des Gottessohnes mit den Sündig-Toten ist etwas absolut Einmaliges, daher von keiner Philosophie des Sterbens und Totseins her zu Erhellendes. Müssen wir nicht sogar sagen, daß in unserer konkreten Weltordnung alles (vielmalige) menschliche Sterben immer schon aufruft auf der Voraussetzung dieses Absolut-Einmaligen? Ich versuchte dies dadurch auszudrücken, daß die Solidarität Christi mit den Sündig-Toten deren Sündigsein und Verlorensein untergreift. Die Differenz zwischen der Gottverlassenheit Christi (der diejenige aller Sündig-Toten in sich trägt und überholt) und der Gottverlorenheit der Sünder zu schildern, ist freilich sehr schwer; sie muß darin liegen, daß das Mehr an Verlassenheit bei Christus in der Möglichkeit einer weit größeren Selbstübergabe des Gottmenschen (kraft seiner hypostatischen Union) an den Vater liegt, in einer weit größeren Möglichkeit, deshalb auch, durch den Vater sich selbst entzogen, seiner eigenen Lebendigkeit entfremdet zu werden, als das bei gewöhnlichen Menschen möglich wäre. Dieses *«Mehr»* der (trinitarischen) Liebeshingabe des Sohnes an den Vater wird aber im Erlösungsvorgang zum Ort und Träger der sündigen Gottverlassenheit aller Menschenbrüder, so daß der Erlöser in diesem *«Mehr»* nicht bloß die Verlorenheit der konkreten Brüder als solcher, sondern den *«substantiellen»* Grund ihrer Verlorenheit, eben die *«Sünde an sich»*, erfährt. Die Sünde, sofern er sie durch sein Kreuz von den Sündern gelöst hat. Man kann diesen Grund *«seinsphilosophisch»* ein Nichtsein nennen – und die Karsamstagerfahrung ist ja, geradezu über das Nada des Juan de la Cruz hinaus, eine Erfahrung der totalen Vernichtung und Irrealisierung des Seins, das eigentliche theologische *«Gott (und damit das Sein) ist tot»* –, aber biblisch sind die

¹ Siehe Orientierung Nr. 22/1969, S. 246 ff.

Abwendung des Antlitzes Gottes vom Sünder, der Entzug der Fülle seines ewigen Liebeslebens, der Verlust jeder Hoffnung (und damit auch der Zeit), oder wie immer man diese entsetzlichen Gerichtsvorgänge beschreiben will, mit der bloßen Kategorie des Nichtseins nicht zu bewältigen, wie übrigens schon oft festgestellt worden ist. Ich weiß wohl, daß diese Hinweise unzureichend bleiben, aber sie könnten wenigstens andeuten, daß zwischen meinem Versuch und der Sicht von L. Boros (und hinter ihm von K. Rahner) kein unvereinbarer Gegensatz zu herrschen braucht, daß aber meine Gedankengänge darauf hinweisen, um welchen Preis der Friede Gottes in den Weltabgrund (nicht nur in den Tod, sondern in die Verlorenheit der Hölle) eingestiftet worden ist.

Soll man sagen – und hiemit treten wir in den Kreis der zweiten Frage –, daß die Sünde hier den Weltplan Gottes überrundet und bestimmt hat? Oder wird hier nicht eigentlich klar: die dreieinige Liebe in ihrer Selbstoffenbarung ist in der Welt so mächtig, daß sie mit der Eventualität der Sünde (und wie sollte diese nicht eintreten, wenn man Geschöpfen Freiheit in die Hand spielt!) immer schon gerechnet hat, ja, daß gerade eine Einberechnung dieser Eventualität zur höchsten Offenbarung der dreieinigen Liebe geführt hat, weil die sündige Gottverlassenheit von der absoluten Gottüberlassenheit (des Sohnes an den Vater) übernommen, durchgestanden und zum Selbstausdruck der Liebe gemacht werden konnte? Die Frage, was Gott getan hätte, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, ist unreal und theologisch irrelevant. Aber der Anfang des Epheserbriefes zeigt den konkreten Weltplan Gottes, der uns «vor Grundlegung der Welt im Geliebten (Sohn) erwählt hat, heilig und untadelhaft vor ihm zu stehen, um die Herrlichkeit seiner Gnade zu preisen, die er uns in Christus erwiesen hat; denn in ihm besitzen wir die Erlösung durch sein Blut»: durch jenes Opferblut, das also von ewig her in den Prädestinationsplan Gottes «miteinberechnet» war.

Bonaventura stand (lange vor Scotus) vor der Frage, ob die Menschwerdung Christi von der Sünde abhinge oder auch ohne sie erfolgt wäre. Sein Lehrer Alexander von Hales hatte die zweite, Augustinus die erste Meinung vertreten: zwei hohe «Autoritäten» lagen im Streit miteinander! Bonaventura geht sehr behutsam vor, er weist auf die Ehrfurcht vor dem Geheimnis hin, möchte sich aber für seinen Teil jener Meinung anschließen, bei der Gottes Liebe größer erscheint und die Gegenliebe des Menschen mehr geweckt wird, und dies scheint ihm bei der augustiniischen Lehre der Fall zu sein, denn hier erfahren wir «das Übermaß seiner übergroßen Liebe» (nimiae dilectionis excessum III dist 1 a 2 q 1; Quar. III 19–28). Das hindert ihn aber nicht, gleichzeitig (mehrfach) festzuhalten, daß die Menschwerdung Gottes auch die überschwengliche Erfüllung des ganzen Zuges des Weltseins (wir würden heute sagen: der Weltrevolution) mitbedeute, «sofern durch das Werk der Menschwerdung die vornehmste Eignung (nobilissima idoneitas), die in der Menschennatur lag, nämlich mit der göttlichen Natur einbar (unibilis) zu sein, zur vollkommensten Verwirklichung gelangte» (ebd. Bd. III 24). Sollte damit die spätere Fragestellung nicht vorweg überholt sein, die sich durch ihre Abstraktheit («was wäre, wenn ...») als unbiblisch und untheologisch erweist? Nimmt Bonaventura hier nicht allen Einwänden gegen die (augustinisch-)thomistische Aussage den Wind aus den Segeln?

Natürlich wäre noch über vieles andere zu reden, zumal gerade in der Theologie, die ja lauter Geheimnisse Gottes denkend betrachtet, immer Pluralität der Gesichtspunkte und Annäherungen – mehr als in jeder andern Wissenschaft – herrschen wird. Aber der Pluralismus ist in ihr doch nur solange legitim, als die glaubenden Theologen die Tuchfühlung miteinander nicht verlieren, anders gesagt, als sie von ihrem Blickpunkt aus die Berechtigung der andern Sicht im Glauben nachvollziehen können.

H. U. von Balthasar, Basel

Buchbesprechung

Die Zukunft der Religion

Der bekannte Altvater der ökumenischen Bestrebungen, Dr. Otto Karrer, schickt uns folgende Besprechung zu *Jean Daniélou, DIE ZUKUNFT DER RELIGION, Reihe «leben und glauben», Verlag Ars sacra, München 1969*, zu. Gerne entsprechen wir seiner Bitte, seine Stellungnahme in unserer Zeitschrift zu veröffentlichen. *Red.*

Das Manuskript war vor der Berufung Daniélous zum Kardinal erbeten und geschrieben. Das Büchlein handelt vom Glauben zwischen Heute und Morgen in einer Reihe von zusammenhängenden aktuellen Themen: Die Protestwelle gegen den Glauben – Religion und Kultur – Der Sinn für das Göttliche – Christologie und Entmythologisierung – Was versteht man unter freien Menschen? – Die Kirche – Die Verantwortung der Priester – Die Verantwortung der Laien. Das Ganze ist eine klare, aus seelsorgerlichen Kontakten geschriebene Darlegung. Im Vordergrund steht natürlich die Situation in Frankreich.

Die wichtigen seelsorgerlichen Probleme, mit denen Daniélou sich befaßt, sind wesentlich dieselben wie bei uns. Im einzelnen wird man gelegentlich verschiedener Meinung sein können. Für diese Besprechung legt sich im besonderen das zweitletzte Kapitel über das Priestertum nahe. Ich fasse zusammen: Die Betrachtung des Göttlichen wird in der heutigen Welt weithin mit *Harvey Cox* («The Secular City») im Sinn der Trennung von Politik und Religion verstanden. Aber auch wo man dem religiösen Glauben seine Bedeutung in der Kultur nicht absprechen möchte, ist doch eine solche Tendenz in der heutigen Gesellschaft spürbar. Die moderne Zivilisation ist von Wissenschaft und Technik geprägt. Hat der «Geistliche» in dieser Gesellschaft noch eine Bedeutung? Die Zahl der Priesterberufe geht stark zurück. Welche Form wird das Heilige (Sakrale) und damit das Priestertum in der Gesellschaft annehmen?

Zunächst etwas Kritisches: Nach Daniélous Meinung habe Jesus «beinahe sein gesamtes öffentliches Wirken mit der Schaffung einer neuen Struktur verbracht», und die Verkündigung nehme im öffentlichen Leben des Herrn «einen verhältnismäßig kleinen Raum ein» (117). Damit hängt wohl zusammen, daß die Sendung des Priesters bei Daniélou in der Spendung der Sakramente aufzugehen scheint. Gewiß ist der Priester nicht bloß ein «Evangelimann» (120), aber er ist auch Verkünder des Wortes Gottes, eingeschlossen das seelsorgerliche Gespräch.

Beim Bischof und Märtyrer Ignatius von Antiochien († 110) «erscheint uns die Kirche mit einem monarchischen Bischof samt Priestern und Diakonen», schreibt Daniélou (119). Immerhin schreibt Ignatius an Gemeinden, von denen er weiß, daß sie «aufgebaut sind auf Aposteln und Propheten» (Eph 2, 20 – vgl. Apg 2, 17 ff.) als amtlichen Verkündern und solchen aus freier Berufung des Geistes. Und unter den urchristlichen Zeugen begegnen neben Bischöfen wie Clemens von Rom, Ignatius, Polykarp und einem priesterlichen Zeugen wie Justin eine Reihe von Laien-Propheten, das heißt solchen, die aus innerem Antriebe des Geistes für den Glauben wirkten: Quadratus, Hermas, Aristides, der Verfasser des «Diognet-Briefes» – ganz abgesehen von den christlichen Sibyllen, von denen uns zahlreiche Texte erhalten sind, da sie eine breite Wirkung im Volk hatten.

Sehr ausgewogen sind Daniélous Gedanken über die Heiligkeit des Amtes, die man «nicht von persönlicher Heiligung trennen darf» – ohne deshalb der donatistischen Übertreibung zu verfallen, gegen welche Augustinus klarmacht, daß «Vermittlung der Gnade nicht wesentlich von der Heiligkeit des Vermittlers abhängt» (119) und daß der christliche Laie «ebenso wie der Priester ein Zeuge der Liebe Christi ist» (120). «Die Kirche braucht ebenso eine fromme Mutter oder Ordensfrau wie einen Bischof ... Es wäre sehr gefährlich, den Hauptakzent auf die Hierarchie zu legen – aber das Umgekehrte wäre ebenso falsch» (120).

Welches sind die Beziehungen zwischen Priestertum und Kultur? Dem Priester fällt in der Gesellschaft eine bestimmte Funktion zu. Man stößt gelegentlich auf ein gewisses Mißtrauen gegen das Priestertum als solches. Junge Menschen, die vom priesterlichen Lebensideal angezogen sind, können dadurch negativ beeinflusst werden. Die Schwierigkeit bezieht sich weniger auf das Priestertum an sich als auf einige soziologische Merkmale des zeitgenössischen Priestertums (122).

Kulturgeschichtlich gehörten auch der jüdische und der heidnische Priester zum Gemeinwesen. Gewiß ist für Christen Christus der einzige Priester, sein Wort ist Gottes Wort, sein Opfer das einzige Opfer – und doch ist es wesentlich, daß der Priester als Repräsentant und das Gotteshaus als Symbol der Anbetung und des Opfers in einer Gesellschaft nicht fehlen. In der zeitgenössischen gesellschaftlichen Wirklichkeit aber fehlt es «weniger am Erdöl» als an dieser Vergegenwärtigung des Heiligen (123–126).

Das Unbehagen der Priester führt grösstenteils daher, daß sie sich von der Gesellschaft abgeschlossen fühlen. (Vom Zölibat spricht Daniélou nicht.) Und doch ist das Religiöse ein wesentlicher Bestandteil der Kultur. Dem Priestertum kommt also eine soziologische Bedeutung zu. Nicht als wären die konstantinische mittelalterliche Gesellschaftsstruktur oder die französische Ständeordnung des 17. Jahrhunderts unser Ideal – wohl aber «muß der Priester in der zeitgenössischen Gesellschaft seinen Platz als wesentliches Element finden», und vor allem muß er selbst von dieser Überzeugung beseelt sein (127–128).

Bildungsreisen 1970

Armenien / Moskau:

Oekumenische Studienreise zum Besuch der armenischen Christen und des Zentrums der russisch-orthodoxen Kirche. Route: Zürich, Kiew, Jerewan, Baku, Moskau, Zürich. Je ein ganzer Tag gilt u. a. dem Besuch von Etschmiadsin (Sitz des «Katholikos aller Armenier») und Sagorsk (bei Moskau, Theologisches Zentrum der Orthodoxie). Besuch bei armenischen Familien.

4.–16. Oktober, 13 Tage Fr. 1670.–

Türkei / Kleinasien:

Wissenschaftlich fundierte Führungen durch Prof. Dr. Andreas Stadelmann. Ausgewogenes und vielseitiges Programm. Flug Zürich–Izmir retour mit modernster Düsenmaschine. Sehr gute Mittelklass-Hotels.

20. September – 4. Oktober, 15 Tage Fr. 1395.–

Israel / Heiliges Land:

Dank jahrelanger Erfahrung sorgfältig zusammengestelltes Rundreise-Programm unter der vorzüglichen Führung von Rektor P. Reinhard Schmid.

5.–19. April und 20. Sept.–4. Okt. 15 Tage Fr. 1600.–

Neben weiteren Bildungsreisen organisieren wir auch Badeferien, Jugendreisen, Kreuzfahrten, Familienferien, kirchlich anerkannte Wallfahrten mit dem Flugzeug nach Lourdes usw.

Prospekte und Anmeldungen:

Orbis-Reisen

9001 St. Gallen, Bahnhofplatz 1, Telefon (071) 22 21 33
6000 Luzern, Zentralstrasse 18, Telefon (041) 22 24 24

Reise- und Feriengenossenschaft der Christlichen Sozialbewegung der Schweiz.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

Ständige Mitarbeiter: Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80–27842
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290
(«Orientierung», Zürich (neu) oder Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.736 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, («Orientierung».)

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.– / DM 19.– / öS 125.– / FF 28.– / bFr. 250.– / Lire 3000.– / dan.Kr. 35.– / US \$ 5.–

Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.– / DM 11.– / öS 70.–

Gönnernummer: sFr. 25.–

Einzelnnummer: sFr./DM 1.50 / öS 10.–

Zum Schluß noch einige von den zahlreichen aphorismenartigen Gedanken priesterlicher Lebenserfahrung:

Miteinander sprechen ist besser als schweigen, aber das setzt Achtung vor dem Gesprächspartner voraus.

Viele Menschen, nicht nur Intellektuelle, sind skeptisch hinsichtlich einer letzten Gewißheit. «Was ist Wahrheit?», fragte Pilatus.

Bildung kann für den Glauben günstige Voraussetzungen schaffen, wenn sie den Sinn für Werte pflegt. Unmöglich aber kann man eine strenge Trennungslinie zwischen humaner und religiöser Bildung ziehen, zwischen Bildung des Wissens und des «Herzens». Das Wichtigste in Erziehung und Unterricht ist die Gesamtatmosphäre, um die religiöse Wahrheit mit der menschlichen Größe in Einklang zu bringen.

Die Jugend bringt gerne Opfer, um den Entwicklungsländern beizustehen und gegen den Geist des Krieges anzukämpfen; aber eines vor allem muß ihr nahegelegt werden: daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, daß der Dienst im Reich der Erkenntnis, vor allem des Glaubens, der sich in der Liebe auswirkt, den nächsten Wert bedeutet.

Das Göttliche ist vor allem in der Gestalt Christi spürbar. Deshalb zeigt die hervorragende Schrift als wesentliche Aufgabe der christlichen Erziehung, den jungen Menschen zu Ihm in ein inneres Verhältnis zu bringen.

Otto Karrer, Luzern

«Beide Interko-Reisen haben mir einen unauflösbaren Eindruck gemacht...» M. E., Andelfingen
«... fühle ich mich gedrängt, die Interko für die reibungslose Organisation zu beglückwünschen...» P. E. F., Olten

Biblische ökumenische Studienreisen im Jahre 1970

unter wissenschaftlicher Führung von Fachtheologen

Heiliges Land (Israel)

Mit Besuch aller bedeutenden biblisch-archäologischen Stätten von den Quellen des Jordans am Hermon bis nach Eilath am Roten Meer (17 Tage). 73. bis 76. Wiederholung.

1. Reise: Ostersonntag, 29. März, bis Dienstag, 14. April

Leitung: Prof. Dr. Rudolf Schmid, Luzern

2. Reise: Ostermontag, 30. März, bis Mittwoch, 15. April

Leitung: Dekan Dr. Otto Bächli, Subr-Aarau

3. Reise: Montag, 6. April, bis Mittwoch, 22. April

Leitung: Prof. Georg Schelbert, Schöneck und Luzern

4. Reise: Sonntag, 27. September, bis Dienstag, 13. Oktober

Leitung: Dr. theol. Peter Welten, wissenschaftl. Assistent an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen

Vorderer Orient

Die Umwelt der Bibel: Libanon, Syrien, Jordanien, mit Besuch von Byblos, Ugarit, Palmyra, Damaskus, Gerasa, Amman, Petra u. a. m. (15 Tage). 11. Wiederholung.

von Montag, 5. Oktober, bis Montag, 19. Oktober

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Hans J. Stoebe, Basel

Griechenland einschliesslich Kreta und Rhodos

Auf den Spuren des Apostels Paulus

Mittwoch, 1. April, bis Freitag, 17. April (17 Tage). 6. Wiederholung.

Leitung: Prof. Dr. Georg Christ, Zürich

Türkei

Auf den Spuren der Hethiter, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums (17 Tage). 3. und 4. Wiederholung.

1. Reise: Montag, 6. April, bis Mittwoch, 22. April

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Bo Reicke, Basel

2. Reise: Montag, 28. September, bis Mittwoch, 14. Oktober

Leitung: Univ.-Dozent Dr. Marsell Restle, München

Sämtliche Reisen werden mit neuesten Kursflugzeugen durchgeführt. Ausgezeichnete Hotels, beste, in 16jähriger Erfahrung bewährte Organisation. Günstige Preise, alles eingeschlossen.

Referenzliste und detaillierte Programme von

INTERKO

Interkonnationelles Komitee für Biblische Studienreisen
Geschäftsstelle: Eugen Vogt, Postfach 616, 6002 Luzern.
Telefon (041) 23 56 47 oder (041) 36 55 38